# LA VIE SPIRITUELLE

N° 433 Novembre 1957


## *SOMMAIRE*

### NOTRE SANCTIFICATION


PIE-RAYMOND RÉGAMEY, O. P. LA DOUCEUR S'ACQUIERT..... 339

*La non-violence chrétienne s'appelle la douceur. Non pas la lâche mollesse, mais la douceur qu'a manifestée le Christ dans son attitude et son enseignement. Cette douceur qui vient de la dilection de Dieu, un amour de Dieu et du prochain qui, mobilisant toutes nos énergies, les harmonise dans l'unité, la maîtrise de soi, la paix intérieure. Cette douceur aussi qui est une force et une intrépidité, et vient de notre assurance en la fidélité de Dieu. Bref, cette douceur qui est l'âme de toutes les Béatitudes.*

Dom GEORGES LEFEBVRE, O. S. B. LA SINCÉRITÉ..... 363

*L'âme qui veut aimer Dieu sincèrement ne désire rien tant que d'être parfaitement vraie devant lui. Cette vérité est exigeante, de l'exigence de l'amour, mais qui doit aussi tenir compte de notre misère. Cette sincérité de nous-même à l'égard de Dieu se résume en somme à notre docilité à son amour, à la fidélité de nos efforts humbles et patients, à notre confiance au don de Dieu et à sa miséricorde.*

APOSTOLUS. LE SCANDALE DES FAIBLES..... 372

*Le monde étant ce qu'il est, l'homme étant ce qu'il est, il n'est pas vrai que le scandale des faibles soit toujours évitable.*


### CONNAITRE LES SAINTS


Père DE FOUCAULD. LETTRES A L'ABBÉ HUVELIN..... 375

*Nous sommes heureux de publier trois lettres inédites du P. de Foucauld à l'abbé Huvelin, son directeur. Elles nous livrent, dans sa simplicité émouvante, l'âme de l'ermite du Sahara.*

THOMAS DEMAN, O. P. INTRODUCTION A LA LECTURE DES « CONFESSIONS » DE SAINT AUGUSTIN : II. APPROCHES DE LA CONVERSION ..... 384

*A la suite de l'article précédent, le P. Deman nous introduit à la lecture des Livres VI et VII des* Confessions, *où saint Augustin, à la lumière de Dieu, se remémore les approches de sa conversion.*

## CHRONIQUES

S. J. D'A. BULLETIN BIBLIQUE ..... 396

*Bulletin, introductif à une lecture sapientielle de la Bible, des ouvrages récemment parus sur l'archéologie biblique, les découvertes du Désert de Juda et sur les Psaumes.*

HENRI BERNARD-MAITRE, S. J. HISTOIRE IGNATIENNE..... 408

*Comment s'y reconnaître dans la littérature récemment parue à l'occasion du quatrième centenaire de la mort de saint Ignace de Loyola? Un guide qualifié répond avec maîtrise à ce besoin de nos lecteurs.*

A.-M. COCAGNAC. JÉSUS LE PROPHÈTE D'APRÈS LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES (FÉLIX GILS)..... 419

*A l'occasion d'un livre récent, riche de lumières spirituelles.*

## LES LIVRES

Voir page I de publicité la liste des livres recensés p. 396.

# *LA DOUCEUR S'ACQUIERT*

La douceur évangélique aujourd'hui est suspecte. Ses caricatures lui ressemblent trop et l'ont discréditée : la mollesse dans l'action ; les compromissions avec les désordres établis — souvent du reste profitables ; la papelardise qui volontiers camoufle des perfidies ; une certaine complaisance de quiétude intérieure, qui risque fort d'être narcissique et qui détourne des engagements durs ; simplement la revanche secrète des faibles, inefficaces dans les tâches viriles. Réelles, trop réelles ces déviations. Elles ont si certainement affecté maints comportements chrétiens que le nom de la *douceur* évoque inévitablement l'une ou l'autre dans les esprits d'aujourd'hui. D'autant plus que ces esprits, lorsqu'ils sont avertis et lucides, ont été fortement marqués par la critique dont toutes les formes naïvement triomphantes de l'américanisme accablent le christianisme routinier, et par la critique radicale que le marxisme et Nietzsche ont faite de l'Évangile lui-même.

Il serait donc vain de dire comment la douceur s'acquiert et s'éduque, si l'on ne commençait par la faire désirer en sa qualité authentique. Pour cela, observons-la dans le Seigneur Jésus.

## I

## *La douceur du Christ*

Elle n'est pas en lui une qualité parmi beaucoup d'autres. Elle est une de ses caractéristiques les plus essentielles. Et elle apparaît comme telle, que nous considérions en lui la divinité, plus explicitement la seconde Personne de la Sainte-Trinité, ou cet homme : Jésus de Nazareth.

Dieu est doux. *Goûtez, et voyez combien le Seigneur est doux*[1]. Néanmoins n'essayons pas d'expliquer ce qu'est la douceur dans les abîmes divins. Assurément, il faudrait le savoir pour bien comprendre les desseins de Dieu, les voies par où il nous mène. Mais il est insensé d'attendre de les comprendre pour y avancer. Dieu semble toujours nous faire violence dans les contrariétés des situations. Mais nous sommes sûrs de lui et sûrs qu'*il est Amour*[2]. L'amour est doux, en étant *fort comme la mort*[3]. Goûtons au suprême de notre âme cette douceur ineffable, et n'y aventurons pas le discours.

Une chose, toutefois, que nous pouvons dès cette terre un peu comprendre et exprimer, c'est comment le Seigneur est *doux* dans le gouvernement du monde. Sa *suavité*[4] est la discrétion de son action. Il régit ses créatures par le jeu même des lois qu'il a inscrites en elles. A tel point qu'on le dirait absent de son œuvre ! Il se cache dans l'activité des causes créées, afin qu'elles soient *causes* réellement et à plein[5]. Nous ne saurions prétendre, dans notre influence sur

1. Ps. 34, 9 (selon la Vulgate); cité 1 P., 2, 3.
2. 1 Jn, 4, 8 et 16.
3. Cant., 7, 6.
4. Sg., 7, 1.
5. Saint Thomas, *Ia Pars*, qu. 103, art. 6.

les êtres, à une pareille *douceur*! Nous n'avons ni la transcendance ni l'immanence infinies du Créateur! Mais nous ne serons enfants de Dieu qu'en tendant vers ce respect. C'est à lui que le Christ s'est conformé dans son action rédemptrice, jusqu'à *s'anéantir*, comme dit saint Paul[6], entrant dans notre condition. Doux est notre Père des cieux qui donne à tous leurs chances, *faisant lever son soleil sur les méchants et sur les bons, tomber sa pluie sur les justes et sur les injustes*[7]. Et doux est le Seigneur en sa miséricordieuse patience : *Dieu de tendresse et de grâce, lent à la colère et riche en fidélité*[8]. *Dieu de tendresse et de pitié*[9], *ses tendresses vont à toutes ses œuvres*[10], *il gouverne toutes choses avec miséricorde*[11]. En retour, la douceur naîtra en nous d'un acquiescement confiant à la conduite de sa bénigne Providence. *Heureux qui s'abrite en lui*[12].

Dans la Sainte Trinité, le Fils est la parfaite *image de la substance* du Père[13]. Il est pur rapport à son Père. Qu'est-ce donc qui pourrait être en lui violence de contrariété, ou dureté, ou amertume? Mais en cela encore, limitons nos conceptions et nos paroles à orienter vers la contemplation de ce qui ne peut se dire et que la grâce fait entrevoir au cœur.

Ces évocations étaient nécessaires, parce que la douceur de l'homme Jésus est le rayonnement en lui de cette douceur divine, tant est parfaite son unité. Sa Personne est Dieu même. Cependant il a, en termes d'aujourd'hui, une « personnalité » psychologique très déterminée : un esprit, avec sa tournure propre, une volonté toute humaine, une sensibi-

6. Ph., 2, 7.
7. Mt., 5, 45.
8. Ex., 34, 6, formule souvent reprise ensuite dans les Livres saints.
9. Ps. 86, 15.
10. Ps. 145, 9.
11. Sg., 15, 1.
12. Ps. 2, 12; 34, 9.
13. Heb., 1, 3.

lité que colorent les impressions ressenties. L'emprise divine, loin de diminuer son originalité, l'a poussée à sa perfection, et dans cette perfection nous est proposé le type même de l'homme. Toute douceur humaine trouve en la sienne ses lois. Pourrons-nous les dégager ?

Il nous apparaît évidemment que si la douceur de Jésus est tellement grande, c'est parce qu'il est totalement pacifié : en ordre avec la volonté du Père, et avec soi, et avec tous les êtres.

Il explique lui-même par sa soumission à la volonté de son Père son abstention absolue de la violence dans l'action[14]. En quoi, du reste, il nous jette dans de grandes perplexités. Car si sa mission est d'accomplir à la lettre les Écritures, et notamment la prophétie du Serviteur *semblable à l'agneau que l'on conduit à la boucherie*[15], quelles sont nos vocations à nous, jusqu'où va notre obligation de *suivre ses traces*[16] ? — Cette soumission était l'extrême d'une conduite qu'il nous faut comprendre en sa généralité. Comme il ne cessait, par la vision béatifique, de demeurer *dans le Père et le Père en lui*[17], en ayant l'expérience totale de cette appartenance, son Cœur était plongé dans l'Océan de la Paix, et son action pouvait être celle du *Prince de Paix*[18].

Quant à sa paix avec soi-même, l'action divine l'assurait en lui sans la plus infime gêne, parce qu'il n'était pas affecté de la moindre « blessure ». C'est charmant du verre craquelé, et la lumière y fait de jolies irisations. Ainsi la grâce dès cette vie et dans l'éternité la gloire font-elles de la beauté, même avec nos fêlures. Mais quelle paix plus limpide, à

14. Mt., 26, 54; cf. 56; Lc, 24, 26; Jn, 18, 11; *ibid.*, 36.
15. Is., 53, 7.
16. 1 P., 2, 21.
17. Jn, 14, 11.
18. Is., 9, 5.

plonger les regards dans un cristal parfaitement pur où rien n'arrête la lumière ! Tels furent ici-bas et tels sont au ciel les cœurs du Christ et de la Sainte Vierge, et c'est pour cela que leur action peut être toute paisible et pacifiante.

En revanche, la paix et la douceur du Christ comportent un déchirement, du fait de tout ce qui oppose les hommes à Dieu et les oppose entre eux. Nous devons affirmer que dès ici-bas coexistaient en lui une paix et douceur foncière, inaltérable, dans la vue de son œuvre rédemptrice, telle qu'elle éclatera *sous les cieux nouveaux, sur la terre nouvelle*[19], et une angoisse profonde, une indignation, une détresse indicibles de tout ce qui bloque cette liberté humaine qu'il sollicite de s'ouvrir.

Il est bien éclairant de relever les occasions où les Évangiles nous le montrent *troublé*[20]. Nous nous bornerons ici aux troubles que subit sa douceur.

Un jour, c'est *l'endurcissement des cœurs* qui le *navre*, nous dit saint Marc[21], tellement qu'il *promène un regard de colère* sur ceux qui font passer le formalisme religieux avant la miséricorde. Même dureté dans le terrible discours aux Pharisiens que nous rapporte saint Matthieu : *Sépulcres blanchis... Serpents, engeance de vipères, comment pouvez-vous échapper à la condamnation de la géhenne !*[22]... Une autre fois[23] : *Engeance de vipères, comment pourriez-vous tenir un bon langage, alors que vous êtes mauvais !* Il peut porter de tels jugements sur les personnes, car il sait ce qu'il y a dans les hommes[24], tandis que Dieu nous interdit de

19. Ap., 21-1.
20. Mt., 9, 36; 14, 14; 15, 32; 26, 38; Mc, 7, 3; Lc, 7, 13; Jn, 11, 33-35; 12, 27; 13, 21; Heb., 5, 7.
21. Mc, 3, 5.
22. Mt., 23, 27, 33.
23. Mt., 12, 34.
24. Jn, 2, 25.

juger[25]. Quant au pharisaïsme, il est son ennemi premier, parce que l'essence même de cette perversion est d'être la satisfaction de l'excellence propre, ce qui empêche l'entrée dans le domaine de la pure gratuité, qui est celui de l'Évangile, l'accueil à Dieu. Contre lui l'Amour bute et, en désespoir de cause, ne peut que jeter le cri d'avertissement qui doit mettre en garde tous les siècles contre cette méprise, sans cesse menaçante, et la pire de toutes. En deux autres circonstances, c'est encore l'endurcissement du cœur, et ces deux fois sous la forme de *l'incrédulité*, qui arrache au Christ des apostrophes violentes : *Génération mauvaise et adultère, elle réclame un signe!*[26]... *Engeance incrédule et pervertie, jusques à quand serai-je avec vous! Jusques à quand devrai-je vous supporter*[27]!...

Autrement, nous ne voyons Jésus se départir de sa douceur que *dévoré par le zèle de la Maison de son Père*, lorsqu'il *se fait un fouet de cordes et chasse tous les vendeurs avec leurs brebis et leurs bœufs, disperse la monnaie des changeurs, renverse leurs tables*[28], — et dévoré par le zèle de la mission que son Père lui a confiée : lorsqu'il annonce sa Passion et que Pierre prétend se mettre en travers de sa voie : *Arrière de moi, Satan, tu m'es un obstacle! Tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes*[29]!

Les points subsistants d'une circonférence effacée permettent d'en rétablir la ligne et en font retrouver le centre. Ces points de violence dans l'Évangile se combinent parfaitement avec les points de simple douceur, et les uns et les autres apparaissent comme les éclats laissés sur le prétendu

25. Cf. *La Vie Spirituelle*, janvier 1957.
26. Mt., 12, 39.
27. Mt., 17, 17.
28. Jn, 2, 15 cf. Mc, 11, 15-17.
29. Mt., 16, 23.

ordre des choses humaines par l'intensité de l'amour miséricordieux. Le foyer profond d'où tout rayonne se trouve dans le zèle dévorant de cet amour. Il est habituellement tout douceur, parce qu'il est le zèle de la gloire du Père par le don de l'amour surnaturel aux hommes. Très précisément, ces deux termes : la gloire du Père et la *vie plus abondante*[30] des hommes régénérés, étaient — sont éternellement aujourd'hui — identifiés dans le Cœur du Christ, et à leur contact, en leur fusion, jaillit comme un éclair d'une énergie prodigieuse. *Durant les jours de sa chair*[31], et maintenant au plus haut des cieux, le Seigneur Jésus ne cessait, ne cesse, d'être possédé par la vue de son *Royaume* accompli *en plénitude* et *remis à son Père*[32]. Pour comprendre autant que nous le pouvons combien profondément il est le *Prince de la Paix* et ce que représente sa douceur, nous devons nous élever jusqu'à ce sanctuaire de son Amour rédempteur où, parmi nous, il élaborait, capitalement, radicalement, les grâces nécessaires à la réussite du grand Mystère de *la Plénitude, la constitution de l'Homme Parfait*, où *tous ensemble ne feront plus qu'un dans la connaissance du Fils de Dieu*[33]. Cet homme parfait, c'est lui-même, en qui toutes les virtualités humaines et leurs développements doivent s'accomplir et à l'infini se dépasser. *Prince de la Paix,* il l'est comme le principe actif de notre paix ; afin de l'être en vérité, il dilatait dès sa pérégrination terrestre sa connaissance prophétique et son amour et, pour ainsi dire, les diversifiait et assouplissait, de façon à accueillir d'avance en lui tant de forces qui s'opposent parmi nous, comme il nous demandait d'accueillir *les trésors de la sagesse et de la science divines qui habitaient corporellement en lui*[34]. En lui sont détruites *les barrières* qui nous

30. Jn, 10, 10.
31. Heb., 5, 7.
32. 1 Cor., 15, 24.
33. Eph., 4, 13.
34. Col., 2, 3 et 9.

*séparent* les uns des autres ; *il supprimait en sa chair la haine*[35]. Maintenant, glorifié, *il ramène toutes choses*[36] sous son empire, il *organise les saints pour la constitution de son Corps*[37], de *ce peuple qu'il s'est acquis pour la louange de la gloire de son Père*[38]. Par l'envoi de son Esprit à la Pentecôte, et par chaque nouvelle « mission » de cet Esprit, il se naturalise aussi réellement dans les diverses réalités humaines que, pendant son passage sur la terre, il appartenait au peuple juif, à sa famille de Nazareth, aux choses de son métier, à ses amis Jean, Lazare, Madeleine... Aussi réellement et d'une façon plus intime encore : du dedans, par la vertu de sa grâce. Il est français, il est chinois, il est russe et il est américain. Dans son Cœur s'abolit ce qui nous divise et nous oppose[39], et ce n'est pas pour nous confondre dans une vague uniformité : il exalte nos différences selon l'harmonie de nos vocations, car elles sont complémentaires *en son Corps*[40]. Mais cette même paix, triomphante, d'avance acquise pour nous dans sa gloire et dans les grâces qui en émanent, cette même paix, créatrice de la nôtre si nous y consentons, est déchirée par nos haines. Il est tout à chacun de nous, mais nous sommes divisés. Aussi son Cœur est-il lacéré. *Le Christ est divisé*[41] ! Comment toute *cette mort,* nos inimitiés, n'est-elle pas *absorbée dans sa victoire*[42] ?

Lorsque nous revenons d'une telle plongée dans les abîmes de la paix du Christ, nous nous étonnons de ce que ses éclats violents sur cette terre n'aient pas été causés par nos dissen-

35. Eph., 2, 14.
36. Eph., 1, 10.
37. Eph., 4, 12.
38. Eph., 1, 14.
39. Gal., 3, 27-28; Col., 3, 11; 1 Cor., 12, 13.
40. Rom., 12, 4-7.
41. 1 Cor., 1, 13.
42. 1 Cor., 15, 54.

sions. Bien loin de l'irriter, elles ont fait apparaître sa plus extrême douceur. Ainsi lorsqu'*une discussion s'éleva entre les disciples : lequel d'entre eux pouvait bien être le plus grand*[43], c'est alors qu'il appela un petit enfant, et ses paroles nous font imaginer sûrement avec quelle douceur il le leur donna en exemple. Nous avons tort de nous étonner, et cette conduite contient un grand enseignement. A toutes les navrantes rivalités qui divisent les hommes, on ne peut remédier que par un surcroît d'amour : le témoignage de cet amour exige une mansuétude infinie. Le zèle dont elle procède fait éclater normalement sa violence, quoique sans sévices, pour surmonter la tentation des voies faciles, écarter les obstacles à l'élan de cet amour, rappeler les droits souverains de Dieu et aider les hommes de bonne volonté à réagir contre l'endurcissement toujours menaçant de leurs cœurs ; mais la blessure reçue des divisions humaines doit être assez profonde, en nous comme dans le Christ, pour atteindre le plus intime, le sanctuaire suprême et secret où ne règne que l'amour en son inaltérable paix. L'irritation aggraverait les discordes. *La paix du Christ, qui passe tout sentiment*[44], doit *exulter dans le cœur* avec une force assez convaincante pour résorber ce qui la trouble.

Le Seigneur Jésus nous dit lui-même que sa douceur est la qualité qui nous le signale comme notre maître de vie : *Mettez-vous à mon école,* CAR *je suis doux et humble de cœur*[45]. Qu'est-ce à dire ? Sa douceur nous atteste qu'il ne nous assènera pas de despotiques vérités, mais qu'il se mettra humblement au service de ce qu'il y a de meilleur et de plus décisif en nous, il le révélera, au sens photogra-

43. Lc, 9, 46.
44. Ph., 4, 7.
45. Mt., 11, 29.

phique du mot. *Nos âmes trouveront en lui leur repos*, qui sera leur accomplissement.

Une telle douceur n'est-elle pas ce que souhaite obscurément le monde entier? Pour peu que la douceur du Christ se fasse sentir, chacun s'aperçoit que c'est son absence qui rend le monde si malheureux. *Bienheureux les doux, ils posséderont la terre*[46]*! La terre* de leurs âmes, dont leurs violences les exilent; leur participation aux violences du monde les violente eux-mêmes, les aliène, tandis qu'ils se reconquièrent dans la mesure où leur cœur se rouvre. *La terre* éternelle des vivants, la patrie définitive, dont la douceur du Christ est un avant-goût. Mais *la terre* de nos combats présents, est-ce que vraiment la douceur nous procurera sur elle quelque maîtrise? Est-ce qu'au contraire elle ne nous en fera pas éliminer? Cette joie qui s'épanouit en nous à l'apparition de la douceur, combien y consentent? Elle coûtera trop cher! Elle mènera trop loin! Précisément le sort de cette douceur, de cette paix, de cette joie est comme désespéré en ce monde, parce qu'elle est trop précieuse au monde! Le Seigneur ne nous laisse pas d'illusion sur le risque : *Je vous envoie*, nous dit-il, *comme des agneaux au milieu des loups*[47]. Mais ce faisant, il nous propose une énigme sans aucunement la résoudre : les loups dévoreront-ils les agneaux? Seront-ils gagnés par leur douceur? La simplicité des agneaux a-t-elle ce pouvoir d'anticiper le paradis où *le loup habitera avec l'agneau*[48]. L'histoire des saints offre les trois solutions, sans qu'on puisse jamais prévoir laquelle s'accomplira. Les trois sont merveilleuses. Les trois sont le triomphe de la douceur.

46. Mt., 5, 4.
47. Lc, 10, 3.
48. Is., 11, 6; 65, 25.

## II

## *La dilection, source de la douceur*

Inutile de souligner combien la douceur du Christ et celle qui lui est conforme échappent aux reproches que méritent leurs contrefaçons. La difficulté que lui font alors nos contemporains est celle qu'ils font à l'amour surnaturel, dont évidemment elle est un effet immanquable ou même une propriété essentielle. Elle ne saurait s'acquérir, disent-ils, elle est un don ! Comment l'amour fait-il l'objet du *commandement* par excellence ? Il est précisément ce qui ne peut se commander ! Ce que nous nous forçons à faire peut être dévouement, courage, obéissance, mais n'a pas droit au nom d'amour et certainement n'aura pas de douceur. Difficulté de surcroît, ou plutôt radicale : la douceur chrétienne est une grâce, puisque l'amour qui la procure en est une. Eprouvant si peu cet amour, et si peu quelque adoucissement de notre être, nous nous plaignons de ce que Dieu ne nous accorde pas sa grâce.

Certes, l'authentique douceur est un effet de l'amour que Dieu *diffuse en nous par le Saint-Esprit*[49]. Saint Paul la range parmi les *fruits du Saint-Esprit*[50]. La grande tradition dont saint Augustin et saint Thomas d'Aquin sont les plus éminents représentants fait des béatitudes évangéliques, dont elle est[51], les actes des dons du Saint-Esprit[52]. Ces derniers agissent en nous d'autant plus que notre amour surnaturel multiplie davantage des actes plus intenses. « O bon Jésus, s'écrie saint Jean de la Croix, si toi en ton amour ne rends

49. Rom., 5, 5.
50. Gal., 4, 22-23.
51. Mt., 5, 4.
52. Cf. *La Vie Spirituelle*, octobre 1956, *Portrait spirituel du chrétien.*

pas douce l'âme, elle persévérerait toujours en sa dureté naturelle[53]. »

Reprocher à Dieu de ne pas nous accorder sa grâce est proprement *insensé*, au sens biblique du mot. Ceux qui font à Dieu grief de ce qu'ils demeurent violents, durs et amers, on ne peut qu'essayer de leur faire comprendre qu'ils ne savent pas ce qu'ils disent. Ce n'est pas parler de DIEU que d'en parler comme de quelqu'un dont on puisse se plaindre. Et puis sa grâce ne se manifeste que dans notre action, dont tout se passe comme si nous en étions les seules causes, quand nous l'entreprenons, et tandis qu'elle se déroule. Le Christ veut que nous lui devenions conformes, infiniment plus que nous ne pouvons le vouloir, et sa grâce ne nous manque donc pas : c'est nous qui lui manquons. Christianisons notre monde intérieur, purifions de violence autant que faire se peut notre action, et nous croîtrons dans ce sens de Dieu grâce auquel nous reconnaîtrons, au plus intime de nos âmes, que *tout don excellent vient du Père des lumières*. « Un cœur doux et humble, remarque Isaac de Syrie, est une source des secrets du monde à venir[54]. » Tant qu'on n'a pas accès à ce monde, on ne dit que des choses *insensées* sur les voies qui y mènent. Elles paraissent absurdes. Mais elles nous sont indiquées et — moyennant la prière assidue — nous n'avons qu'à y avancer comme si nous y marchions par nos seules forces. En réalité, c'est la grâce qui nous attire, nous éclaire et nous meut. Si elle n'était pas cachée, elle ne serait pas divine, ni elle ne nous traiterait selon notre haute dignité d'êtres *libres*.

Mais on insiste : nous ne sommes pas libres d'aimer à volonté! Au fond, *si*. En son fond, l'esprit se détermine lui-même, et c'est en quoi il est libre. Il est bien vrai que cette réponse de principe ne suffit pas : *l'exercice* de notre

53. Maxime 47. Éd. du P. Lucien-Marie, pp. 1301-1302.
54. Cité Arséniev, *La Sainte Moscou*, 1948, p. 77.

pouvoir est terriblement limité. Ce dont précisément nous souffrons est de nous sentir si peu *libres*, de l'être si peu dans nos dispositions intérieures et dans nos conduites. Cette triste expérience offusque en nous celle du pouvoir radical que nous avons de nous orienter dans tel ou tel sens, de nous *fermer* ou de nous *ouvrir*, de *vouloir* ou non, et de telle ou telle manière... Rappeler ce privilège est réveiller l'esprit, si peu qu'il soit capable de se ressaisir. Mais reste à caractériser la conduite qui favorisera l'exercice de notre liberté.

En ce qui concerne le pouvoir d'aimer, il ne suffit pas de rassurer les cœurs secs en disant : ce que Dieu commande, ce n'est pas l'amour *affectif*, c'est l'*effectif*. On voit bien ce qu'il y a de vrai, *très grossièrement*, dans cet adage, devenu, par malheur, courant. La distinction est trop commode, et elle est inadmissible si elle exclut de l'amour l'affectivité. Il est essentiellement un *affectus*. Comment l'obtenir ?

Si Dieu peut nous *commander* de l'aimer et d'aimer nos frères, ce n'est pas que nous soyons capables, à coups de volonté, d'impérer de l'amour, comme prétendent faire les héros de Corneille. C'est parce que nous pouvons nous mettre dans les dispositions où certainement nous aimerons. Par nature nous sommes faits pour Dieu, nous ne trouvons qu'en lui notre béatitude, c'est-à-dire notre accomplissement plénier, et la grâce nous rend à cette destination divine. L'amour surnaturel a donc de quoi jaillir de source en nous, avec la spontanéité et le retentissement affectif sans lesquels on a raison de nier qu'il y ait amour. Prenons garde qu'il y a une *affectivité spirituelle*. Pratiquement, il s'agit pour nous de renouveler le « souvenir de Dieu », comme de notre tout, *vie de notre vie, plus nous-mêmes que nous*, et non point comme d'un principe abstrait, mais notre Père des Cieux ou le Seigneur Jésus. Nous renouvelons le choix que nous faisons de lui. Le nom que porte l'acte de la charité dans la tradition latine est significatif : il s'appelle « dilec-

tio », ce qui implique essentiellement l'idée d'un *discernement*. Sa meilleure traduction moderne serait *prédilection*. Employons ce nom lui-même le plus possible, pour le rendre de nouveau familier. Ce choix exclusif du Seul Aimé n'exclut personne : il fonde, au contraire, tous les amours ; Dieu est le créateur de tous les hommes, leur Père, et leur Sauveur, et leur Animateur et leur joie éternelle. Dans cette prédilection, nous avons de quoi nous complaire. Ce *souvenir* évoque une *présence*[55]. Si nous accueillons sa Parole, elle éveille en nous un écho.

L'amour de Dieu et de nos frères dépend donc de nous. Il dépend de nous que nous le dégagions de ce qui l'encombre. La source est scellée, mais nous pouvons l'ouvrir, et elle est toute prête à jaillir. Il dépend de nous de donner notre « cœur ». Ce qui renaît alors, c'est l'appétit vital de notre accomplissement, de notre béatitude, qui, au lieu de s'égarer sur les objets indignes de lui, reconnaît la bonté infinie pour laquelle il est fait. Cet attrait, de par la grâce, a de quoi susciter nos puissances d'aimer. Même sans émotion sensible, même dans l'aridité, il s'agit bien d'une *affectivité* spirituelle : de par la grâce, notre esprit est *mû*, attiré par la bonté de Dieu, et aussi il en reçoit un réconfort, il est animé à ses tâches. Ce sont là deux caractères de l'affection. L'esprit est amour aussi bien que connaissance. Notre homme intérieur a bien tout ce qu'il lui faut pour se renouveler de jour en jour dans la charité[56].

Somme toute, il y a trois voies où la grâce nous anime à l'amour de Dieu si nous y avançons d'un cœur ouvert. Or dans toutes les trois nous rejoignons nos frères : *écouter la*

55. Thème cher à la spiritualité médiévale. Le « souvenir » de Dieu (entendu selon toute la résonance profonde de la *memoria* augustinienne) procure sa « présence ». Ainsi l'hymne *Jesu dulcis memoria* : « Doux est le *souvenir* de Jésus, il donne la vraie joie au cœur. Mais plus que le miel et tout ce qu'il y a de plus doux, est douce sa *présence*.

56. 2 Cor., 4, 16.

*Parole de Dieu,* — si nous la *gardons dans nos cœurs*[57], elle a un pouvoir infaillible pour nous mouvoir vers eux; nous *souvenir* de Dieu, en dilation de cœur, — or il veut opérer leur salut par nous : si c'est vraiment en lui que nous mettons nos complaisances, c'est dans le Dieu du *commandement nouveau*; enfin rechoisir encore et toujours notre Dieu en déblayant le périssable : dans notre prédilection pour lui, incluons, comme il le fait, même les auteurs de sa Passion, qui se poursuit dans le monde.

Tant qu'on ne s'engage pas sérieusement dans ces voies, inimaginable sans aucun doute est l'expérience de la pacification du cœur à l'égard des violents, des injustes, de nos ennemis, inimaginable un véritable amour pour eux[58]. Ils ne s'éprouvent que dans l'amour de Dieu, déchiré, crucifié et faisant l'alchimie de nos haines. C'est tout naturel, hélas! que nos contemporains croient impossible cette expérience : ils s'en exilent à longueur de vie. Nous cédons tous, jusqu'en nos jugements intimes, au régime du monde violent; comment y projetterions-nous les éclats de ce Royaume de Dieu qui ne s'étendra dans le monde que s'il s'établit d'abord dans nos cœurs? Ne faisant pas la paix en nous, c'est en vain que nous prétendrions mettre une douceur sincère dans notre action.

Cette évangélisation du cœur est tout à fait impossible à ces nombreux chrétiens qui se sont accoutumés à comprendre d'une façon juridique et négative l'obligation d'aimer Dieu : il se soucient de se *mettre en règle* avec ce précepte, et prétendent qu'ils y sont; en effet, estimant « n'avoir pas commis de péchés mortels », ils sont censés avoir la « charité habituelle », et donc tout va bien! Au vrai, l'obligation évangélique, ainsi que nous le montrions naguère[59], est pour

57. Lc, II, 28.
58. Cf. *La Vie Spirituelle,* avril 1957 : *Un amour des ennemis réel et sage.*
59. *La Vie Spirituelle,* août 1957, pp. 158-166. Nous n'avons eu connaissance

ainsi dire d'ordre biologique, au delà du juridique : l'obligation pour la plante de pousser. On ne peut pas se « mettre en règle » avec elle. L'amour n'est que fiction s'il ne suscite la justice, mais traiter selon l'esprit juridique l'ordre de l'amour est la pire perversion du christianisme. Au moins suspecte, la prétendue « charité habituelle » qui ne passe pas à l'acte, aussi souvent et avec autant d'intensité qu'il faut pour que la vie soit effectivement au régime des Béatitudes. En particulier, il est parfaitement vain de se figurer que la « charité habituelle » suffise à pénétrer cette vie de la douceur du Christ. En revanche, cette douceur est un effet immanquable de l'amour surnaturel, lorsqu'il renouvelle SES ACTES assez pour donner forme chrétienne à la vie.

## III

## *La « parrésia » et l' « apatheïa »*

Si l'une des caricatures de la douceur n'est que camouflage et surcompensation de faiblesse, sans doute est-ce précisément parce que la douceur authentique est le signe d'une plénitude qui est forte. Elle suppose l'harmonie intérieure, et en résulte, l'atteste, y contribue. Elle suppose et atteste la sécurité d'un esprit et d'une âme qui ont la maîtrise de leurs énergies. Nous ne saurions mieux faire sentir cela que par les expressions de l'auteur du *Livre de la Sagesse*, s'adressant à Dieu ; *toutes proportions gardées*, c'est ce que l'on peut dire au véritable *doux* : « Ta grande puissance est toujours à tes ordres... Ton empire sur toutes choses te fait ménager tout[60]. » La douceur, remarque Guardini[61], est

que depuis d'un bien remarquable article du R. P. LYONNET, S.J., sur la loi selon saint Paul, dans *Christus*, n° 4 (le numéro est malheureusement épuisé).

60. Sg., 11, 21 et 12, 16.

61. *Le Seigneur*, t. I, p. 82. Il est remarquable que dans la liste des

« force devenue suavité et capable de dominer par la seule vérité ». Une telle force est foncièrement celle d'un amour souverain. Souverain, c'est-à-dire capable — en tenant compte, certes, avec le réalisme des bons gouvernements, des conditions du développement personnel dans la société, dans le monde — d'ordonner toutes les énergies de l'être. Bien entendu, ce n'est là qu'une manière de parler ; la nature demeurant *blessée*, la maîtrise ne peut être absolue. La douceur non plus ne saurait être parfaitement intègre et inaltérable.

Cette force nécessaire à la douceur, comment l'acquérir ? Il ne suffit pas de se dire qu'elle est une qualité entre autres de la dilection. Cette dernière ne la procure pas d'elle-même. C'est vrai que toutes les vertus, dont la force, sont radicalement contenues dans l'amour surnaturel. Mais pour qu'elles se développent et obtiennent toute leur consistance, il faut que cet amour les excite à leurs actes, dans leurs lignes spécifiques. De même que nous ne serons *doux* que si notre pouvoir d'aimer devient une *dilection* fréquente et fervente, de même nous ne le serons que si cet amour devient proprement courage, mobilise ce que nous avons d'énergie. Il doit le faire avec une grande intensité. Être doux ne consiste pas à déserter les combats de la vie, mais à y *vaincre le mal par le bien*[62]. Cette victoire du *bien* sur le *mal* par les purs moyens du *bien*, exige évidemment qu'il soit vigoureusement *armé* selon l'Esprit[63]. Le témoignage de l'athlète par excellence de ces combats est décisif. Gandhi ne cessait d'insister en ce sens : « La non-violence a pour condition le pouvoir de frapper... Il faut avoir du courage pour résister à la violence... Il faut avoir vaincu la peur[64]. Il n'y a pas

« fruits de l'Esprit » (Gal., 5, 23) la *douceur* et la *maîtrise de soi* aillent ensemble.

62. Rom., 12, 21.

63. Cf. *La Vie Spirituelle*, octobre 1957, pp. 254-255.

64. Rapporté par Lanza del Vasto, *Le pèlerinage aux sources*, p. 146.

de plus grand péché que la lâcheté[65]. » Il mit *l'intrépidité* au nombre des vœux que devaient prononcer ses disciples[66]. « Dieu, disait-il, est intrépidité[67]. Comment, sans intrépidité, peut-on chercher la vérité et chérir l'amour[68] ? » (Arrêtons-nous à peser ces derniers mots dans notre sanctuaire intérieur. Sans doute est-ce là une des grandes paroles de la sagesse humaine, et une des plus opportunes.) Il écrivait à Nehru en 1933 : « Nous voulons enseigner aux masses l'intrépidité[69]. » Oui : aux masses elles-mêmes !

Il faut qu'un certain *ressort* se monte dans l'âme, incoercible, doué d'un pouvoir dont on ne se serait jamais douté. C'est une assurance intime qui, dans l'action, devient la hardiesse, l'intrépidité. Elle est au fond la certitude de la fidélité indéfectible du Dieu Vivant. Le Nouveau Testament la signale souvent, particulièrement les *Actes des Apôtres* et les Épîtres de saint Paul, sous le nom de *parrésia,* qui devrait devenir familier aux chrétiens. Dans ces textes, nous ne voyons pas seulement l'étonnante assurance et hardiesse des apôtres[70] ; ils nous préviennent aussi des conditions favorables à cette communication de la force divine[71]. Radicalement, c'est la pureté de la conscience qui nous assurera le parfait contact grâce auquel pourra passer en nous, selon toute notre mesure, la puissance de Dieu : il s'agit de *garder le mystère de la foi dans une conscience pure*[72]. *Si notre cœur ne nous condamne pas,* dit saint Jean, *nous avons*

65. Cité C. Drevet, *Pour connaître la pensée de Gandhi,* Bordas, p. 67.
66. *Lettres à l'Ashram,* pp. 44-47.
67. Cité Drevet, p. 101, n. 2.
68. *Lettres à l'Ashram,* p. 103.
69. Cité Drevet, p. 217.
70. Ainsi Act., 4, 13, 29, 31; 9, 28; 14, 3; 19, 8; 28, 31.
71. Nous reprenons ici, en sous-œuvre, dans la considération des dispositions *les plus intimes* du cœur chrétien, ce que nous avons dit à la fin de notre article d'octobre d'une façon plus générale.
72. 1 Tim., 3, 9; cf. 1, 19.

*pleine assurance devant Dieu*[73]. Cette bonne conscience est aussi la condition nécessaire de la dilection : *la charité procède d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sans détour*[74]. Cette perfection du contact avec Dieu, au plus secret de l'âme, en vertu de la conscience pure, de la foi droite et de l'amour, décante la sainte « violence » de ce qu'elle pourrait avoir d'âpre, de tendu, d'agité, du fait des violences du monde. La limpidité de la conscience, la *candeur de la lumière éternelle*[75], exercent leur influence à la source même de la force spirituelle.

La *parrésia* donne à la prière cette allure résolue dans l'audace, qui en fait comme un commandement sûr d'être obéi, et que le Seigneur nous a prescrite[76]. L'action, prière vécue, en reçoit son mordant, son efficacité. L'âme en éprouve de la *fierté*[77]. Elle *espère contre toute espérance*[78]. Comme la foi du père des croyants, la sienne *l'emplit de puissance et lui fait rendre gloire à Dieu dans la persuasion que ce qu'il a une fois promis, Dieu est assez puissant pour l'accomplir*[79]. Elle se retrempe dans la certitude que *rien ne peut la séparer de l'amour du Christ*[80].

La pureté de la conscience, principe de la plus intense force, est comme un des pôles de l'action, dont l'autre est la situation dans le monde. La Providence de notre Dieu rend toujours nos situations humainement désespérées. Si elles ne nous paraissent pas telles, c'est que nous ne les voyons ni avec un regard humain assez profond, ni sous la lumière de Dieu. C'est toujours *contre toute espérance* que nous espé-

73. 1 Jn, 3, 21.
74. 1 Tim., 1, 5.
75. Sag., 7, 26 (selon la Vulgate).
76. Mt., 7, 7; 18, 19; 21, 21-22; Mc, 11, 24; Jn, 14, 13; 15, 7; 16, 24; cf. Jac., 1, 6-9.
77. 2 Cor., 1, 12.
78. Rom., 4, 18.
79. *Ibid.*, 21; cf. Heb., 11, 19.
80. Rom., 8, 38.

rons. Le Seigneur, qui a combiné les scènes de l'Évangile comme des tableaux vivants, aussi riches d'enseignement que ses paroles, a mis le type du chrétien, saint Pierre, dans la situation qui est toujours la nôtre, en le faisant aller à lui sur l'eau[81]. Elle est impossible et nous nous noyons, dès que le seul bon sens, trop court pour une telle action, fait défaillir la foi. *Pourquoi as-tu douté ?* Pourquoi donc ? Cela allait si bien ! La marche sur l'eau réussit par l'effet de la foi, du moment qu'elle est dirigée vers le Seigneur et à son appel. Si Pierre n'avait pas entendu l'appel : *Viens* ! il aurait été téméraire de descendre de la barque, il aurait *tenté Dieu*. Mais il avait reçu l'appel. Abraham avait entendu nettement l'ordre d'immoler son fils : il pouvait s'en remettre au Seigneur. Nous sommes comme Pierre et ses compagnons de la barque dans la nuit et la tempête, mais le Seigneur nous laisse dans la plus complète ignorance sur le sort de notre navigation. Il ne nous a fait aucune promesse de réussite visible. *Il nous a remis aux mains de notre conseil*[82]. Il faut que la lumière et la paix, du fait de la bonne conscience, règnent d'une façon d'autant plus sûre dans nos âmes, afin d'entendre les appels du Seigneur. Purifier de violence l'action, autant que faire se pourra, dans ce monde violent, c'est une conduite hasardée. C'est la marche sur les eaux démontées. La *parrésia* qu'il y faut suppose la limpidité du cœur, où les conseils de l'Esprit de Jésus deviennent perceptibles.

Cette fois encore, nous rejoignons Gandhi, qui n'entreprenait rien que sous les injonctions de sa « petite voix intérieure ». Nul illuminisme suspect de sa part, tant il était réaliste, et la réussite de son action l'a continuellement prouvé[83]. Nous, chrétiens, dans le conseil de notre prudence,

81. Mt., 14, 28-31.
82 Sir., 15, 14.
83. Il est saisissant de voir dans les Mémoires de Nehru comment, dans

entre l'inspiration et la situation, nous avons le contrôle de certaines normes et l'obéissance à l'Église. Ils s'exercent précisément, disons-nous, dans la délibération prudentielle, où, raisonnablement, nous cherchons comment répondre selon l'Évangile à la situation, en étant fidèles à la voix intérieure. Ils ne dispensent ni de la vue objective de la situation personnellement étudiée, ni de la pure disponibilité aux appels. Sans doute bénéficie-t-on peu de la *force d'en-haut*, parce qu'on a coutume de chercher la sécurité dans une obéissance trop conventionnelle, comme pour se dispenser de courir les risques où jettent une vue pénétrante des situations et la docilité aux inspirations profondes.

La pureté de la conscience, principe de la plus intense force, est la douceur même et la paix. Là s'élabore *l'homme caché au fond du cœur dans l'incorruptibilité d'une âme douce et calme*[84]. Le vœu de la dilection est d'ordonner en son sens toutes les tendances, tellement divergentes, de notre être. Autrement dit, elle veut faire régner en nous la *paix*. « La vraie paix, nous rappelle le Saint-Père[85], n'est pas un repos semblable à la mort, mais plutôt une puissance et un dynamisme de vie. »

L'état pacifié du monde intérieur a un nom dans la tradition chrétienne, l'*apatheia*. Il ne faut pas l'entendre comme une apathie! Pas non plus comme l'insensibilité ou l'indifférence, horrible idéal de bien des philosophes antiques, et du reste leur imposture, car ils ne l'atteignaient pas plus que

les trois circonstances les plus décisives, la résolution prise par Gandhi sous l'inspiration de sa voix a paru absurde et désastreuse à ce collaborateur d'élite, l'a chaque fois révolté, et chaque fois l'événement l'a obligé de convenir que la décision était la plus opportune, la plus habile, en sa génialité enfantine.

84. 1 P., 3, 4.

85. Message de Pâques 1953.

les pharisiens leur « justice ». Nous ne prétendons que progresser vers cet état bienheureux. Mais nous devons y prétendre, et c'est grave que la plupart des spirituels chrétiens ne l'aient plus pour idéal, pas même théorique. Ils veulent une vie spirituelle tout en demeurant les jouets de leurs passions. Le mot *apatheia* signifie la sédation du monde passionnel. Nous sommes sans elle dans un état intérieur *violent*, et nous le projetons au dehors à notre insu. C'est cet apaisement des passions qui frappe le plus dans cet état, par rapport aux conduites accoutumées des hommes. Mais il est, positivement, la vie épanouie des béatitudes et particulièrement des deux plus hautes, la pureté du cœur et la paix. Saint Jean Climaque peut donc le mettre au plus haut degré de sa fameuse échelle, en faire « le ciel à l'intérieur de l'esprit ».

Traditionnellement, ces deux béatitudes suprêmes sont considérées comme l'œuvre des deux suprêmes dons du Saint-Esprit, que l'on appelle l' « intelligence » et la « sagesse ». L'un est une sorte de sensibilité aiguë aux réalités surnaturelles, et l'autre le goût que l'Esprit divin en fait éprouver à notre esprit. Ainsi est-ce d'une pénétration et d'un savourement des choses de Dieu que nous devons espérer la pureté et la paix. L'indication est importante, valant à tous les degrés du progrès, et dès le départ. Vivre selon ce que nous avons déjà de pureté et de paix nous fait croître dans ces dispositions.

Les autres béatitudes jouent leur rôle dans l'*apatheia*. Il peut être bon de remarquer en quoi elles sont nécessaires à l'âme qui tente de purifier de violence son action. La douceur et la pauvreté spirituelle sont dans une connexion très particulière. Tellement même que la douceur ne figure vraisemblablement dans la liste des béatitudes en saint Matthieu que comme un dédoublement de la béatitude des pauvres en esprit. Le doux, le non-violent, doit se préparer à tous les

dépouillements, toutes les dérélictions. Il doit humblement n'être rien devant Dieu, suspendu au bon plaisir du Père des cieux. Il doit « suivre nu le Christ nu »[86]. Il doit *enrichir le monde de sa pauvreté*[87].

Il a besoin de la béatitude des larmes, c'est-à-dire qu'il lui faut purifier en la sainte et sanctifiante *tristesse selon Dieu*[88], la *continuelle douleur*[89] dont l'état du monde le blesse. L'intention de fond qui l'anime doit être poussée à ce degré où elle devient une véritable *faim et soif*, et ne vise en cet état à rien de moins que la sainteté. Telle est la sainte « violence » : ce zèle dévorant. Seule la tendance vers la sainteté peut motiver des options qui, forcément, dépassent et bouleversent les normes communes. Mais ce zèle de justice, pour être chrétien, appelle la miséricorde. Elle a besoin d'être étrangement vivante en l'âme douce, engagée dans la misère du monde. Refusant d'exercer la violence des sévices parce qu'elle ne peut anticiper le jugement de Dieu, elle est néanmoins toujours tentée de s'ériger en juge sévère des violents. Non seulement la tension est extrême entre le besoin de justice et celui de miséricorde, mais aussi entre deux miséricordes opposées, nécessaires toutes les deux : celle que provoque la misère causée par la violence, et celle — mêlée d'indignation — qui regarde la violence elle-même comme une des plus navrantes misères.

La paix selon Dieu, loin d'être stagnation, ou évasion des multiples combats en lesquels se détaille cette lutte qu'est l'existence terrestre, est expansive et créatrice. Ceux que le Seigneur béatifie, ce sont les *faiseurs* de paix. Ce sont ceux

86. Cette expression, que nos contemporains connaissent d'ordinaire par l'*Imitation*, est beaucoup plus ancienne. Elle se retrouve plusieurs fois chez saint Jérôme et était très familière à tous les médiévaux.

87. 2 Cor., 8, 9.

88. 2 Cor., 7, 10.

89. Rom., 9, 12.

qui militent pour leur unité intérieure[90] et pour faire progresser la paix dans le monde.

Cette paix, seul le Seigneur peut nous la donner, et *il ne nous la donne pas à la façon du monde*[91]. Elle nous est assurée dans un état de batailles, de contradictions, de persécutions. *C'est le Seigneur qui est notre paix*[92]; à lui de nous donner *la paix en tout temps et de toute manière*[93]. Mais, aussi bien, à nous de la demander et d'y tendre — d'y tendre par une conduite qui soit elle-même une prière. *Que votre bienveillance,* nous dit saint Paul, *soit connue de tous les hommes. Le Seigneur est proche. N'entretenez aucun souci, mais en tout besoin recourez à l'oraison et à la prière, pénétrées d'action de grâces, pour présenter vos requêtes à Dieu...* Alors, *la paix de Dieu qui surpasse toute intelligence prendra sous sa garde vos cœurs et vos pensées, dans le Christ Jésus*[94].

fr. Pie-Raymond Régamey, O.P.

90. Heureuse formule du P. Deman, *Construction de la Paix,* p. 5 : « Il n'y a de paix que celle-là où s'exprime l'âme entière. »
91. Jn, 24, 27.
92. Eph., 2, 14.
93. 2 Thes., 3, 16.
94. Ph., 4, 5-7.

# LA SINCÉRITÉ

S'il est une chose à laquelle deux amis tiennent par-dessus tout, et d'autant plus que plus profonde est leur intimité, c'est à être parfaitement sincères l'un envers l'autre. Si le lien de leur union est vraiment fort, si le point sur lequel ils se sont rencontrés est un de ces points essentiels sur lesquels peut s'établir une réelle communion entre deux âmes, ils accepteront sans peine que demeurent entre eux bien des divergences : différences de tempéraments, goûts divers : chacun pourra garder sa façon propre d'envisager plus d'un problème ; ils auront souvent à se faire plus d'une concession. Mais ce qu'ils n'accepteront à aucun prix, c'est que le plus léger nuage vienne ternir l'absolue limpidité, la sincérité sans ombre qui les rend transparents l'un à l'autre. Sur ce point infiniment délicat et sensible, l'atteinte la plus minime suffirait pour que tout, bien vite, perde sa fraîcheur, s'étiole et meure.

Ainsi l'âme qui veut aimer Dieu sincèrement ne désire rien tant qu'être parfaitement vraie devant lui.

Or cette vérité est exigeante.

Car elle suppose que notre cœur est réellement donné : que nous répondons par un oui sincère et pleinement loyal aux requêtes essentielles de l'amour. Et celui-ci demande beaucoup. Il demande tout.

C'est pourquoi il importe d'abord d'avoir une conception juste de ses exigences ; il importe avant tout — et c'est ce que nous avons l'intention de souligner ici — de ne pas s'en faire une idée durcie, forcée, excessive, si l'on ne veut être exposé à se tendre en vain dans un effort désespéré, et, finalement, artificiel et faux.

Sans parler de tels pieux cantiques qui nous prêtaient jadis, avec beaucoup de légèreté, de bien héroïques sentiments, n'arrive-t-il pas que des auteurs spirituels nous proposent un idéal quelque peu factice? Sainte Thérèse d'Avila s'en plaignait déjà, compatissante aux pauvres âmes de bonne volonté qui lisent « dans tous les ouvrages que l'on a composés sur l'oraison et la méditation ce qui est requis pour arriver à cet état élevé, et comme elles ne peuvent le mettre en pratique immédiatement, elles se désolent. On doit, d'après ces livres, ne pas se préoccuper du mal que l'on peut dire de nous, et même s'en réjouir beaucoup plus que si on en disait du bien; il faut faire peu de cas de l'honneur... on parle aussi de beaucoup d'autres choses de ce genre qui, à mon avis, sont des dons du Seigneur... Mais que ces âmes ne s'affligent pas et mettent leur confiance en Dieu. Les bons désirs dont elles sont animées aujourd'hui, sa Majesté les transformera en œuvres, si elles s'adonnent à l'oraison et si elles font de leur côté tout ce qui dépend d'elles. Il est très important pour nous, vu notre faiblesse native, de nous soutenir par une grande confiance sans nous laisser abattre et de ne point nous imaginer que, malgré tous nos efforts, nous ne remporterons jamais la victoire » (*Vie* par elle-même, chap. 31).

Certes, nous avons besoin que nous soit rappelée l'élévation de l'idéal où nous tendons. Mais à y insister d'une façon trop exclusive, ne risquerait-on pas de conduire au découragement? Car il faut tenir compte aussi des conditions où nous nous trouvons : ces humbles conditions où nous place notre nature, fragile et, de surcroît, déchue. Les grands Maîtres de la vie spirituelle sont unanimes à le rappeler, et si l'on prête, par exemple, à un saint Jean de la Croix un visage si sévère, n'est-ce pas parce que l'on ne retient de lui que certaines formules — dangereusement bien frappées — en oubliant les nuances qu'il y apporte par ailleurs, de mille manières, avec tant d'humanité, et de vérité psychologique?

Nous avons donc à tenir compte, et du caractère absolu de l'idéal poursuivi, et du caractère essentiellement précaire et relatif des conditions dans lesquelles nous avons à y tendre. Mais cette

première remarque ne suffit pas ; à elle seule, elle nous dirait bien que ce n'est pas notre faute si le but est hors de notre portée, elle ne nous donnerait pas le moyen d'y atteindre.

NOTRE réflexion ne saurait donc s'arrêter là, si nous voulons nous faire une idée juste de la perfection à laquelle nous sommes invités. Celle-ci n'est pas une perfection abstraite, une « loi » à laquelle il conviendrait de conformer le plus possible nos actes, cherchant en quelle mesure chacun d'eux en approche ou en reste encore trop éloigné. Une telle conception, parce qu'elle est incomplète, risquerait vite de devenir inexacte. Nous n'avons pas pour dieu une idée, un quelconque impératif catégorique. Notre Dieu est le Dieu qui est amour, et ce qu'il veut, c'est que notre vie entière soit une relation d'amour avec lui. Peut-être est-ce plus exigeant encore. C'est possible. Mais pourtant, c'est plus facile à vivre dans la vérité : en étant vrai avec soi-même. C'est quelque chose de plus souple ; c'est une réalité vivante ; une relation de personne à personne.

D'un côté ce serait la froideur intransigeante d'une idée, qu'il faudrait essayer d'incarner telle quelle dans sa vie. De l'autre, c'est toute la souplesse des rapports entre personnes ; c'est la compréhension, ce sont les intuitions d'une amitié véritable, qui sait reconnaître dans un geste peut-être timide et maladroit un témoignage d'amour. C'est toute la liberté de l'amour, accueillant l'offrande qui lui est faite et fixant seul le prix qu'elle a à ses yeux, la valeur que, dans une appréciation toute gratuite qui vient du cœur, il lui accorde.

VIVONS-NOUS ainsi devant Dieu, en présence de son amour ? Est-ce vraiment pour nous une présence personnelle, une présence vivante, agissante ? Devant une difficulté, l'envisageons-nous comme étant seul, isolé devant elle, ou en traitons-nous avec quelqu'un qui y est engagé avec nous car c'est son œuvre qui est en jeu ?

La loi fondamentale du chrétien, ce devrait être d'être toujours avec Dieu : ne rien faire sans lui ; ne juger de rien que sous son regard.

Se juger soi-même, d'abord, sous ce regard : la meilleure façon de voir clair en soi, c'est de se tenir devant Dieu, se demandant si l'on est, en sa présence, vraiment comme celui qui aime en face de celui qu'il aime. Une attitude vraie. Une attitude sincère. Une attitude en laquelle on se sente libre de regarder Dieu les yeux dans les yeux. Non d'un regard d'orgueil et de vaine assurance. Mais du regard limpide de l'enfant qui sait qu'il ne ment pas. Le regard de celui qui se sent en accord profond : s'il est le premier, sans doute, à se reprocher de n'avoir pas été plus délicatement généreux, du moins il a conscience de n'avoir rien à cacher à celui qu'il aime. Tout en lui s'offre à son regard.

Conserver, toujours intacte, cette liberté de lever les yeux vers Dieu, cette conscience d'être vrai devant lui, c'est la condition première pour que la vie spirituelle s'épanouisse dans la paix et dans la joie.

Et c'est exigeant : cela comporte qu'il n'y ait rien en nous qui se refuse — qui se refuse vraiment — à Dieu. Une âme en qui tout lui est ouvert. C'est accepter un joug — mais le joug du Christ, qui est doux — et son fardeau, léger. Il nous l'a dit : c'est vrai ; nous le verrons bien vite si, seulement, nous essayons.

Car ce qui nous est demandé, ce n'est pas l'héroïsme capable, d'un seul coup, de renverser l'obstacle. C'est l'amour qui, docile à la grâce et s'appuyant sur elle, se montre sincère et fidèle dans un effort persévérant, humblement patient, pour écarter les écueils qui se dressent sur sa route.

Éprouvons-nous, par exemple, quelque émotion, de colère, ou d'inquiétude excessive pour une chose qui nous tient trop à cœur : émotion qui, soudain, nous envahit, submergeant tout, mettant partout le trouble. Qu'est devenu l'amour de Dieu, et la paix qu'il porte avec lui ? Comment n'a-t-il pas su dominer ces tempêtes ? Nous le croyions si fort ! Était-il si fragile ? Pouvons-nous croire encore que nous aimons Dieu vraiment ? Que son amour est notre force, notre paix, notre vie, le bonheur qui nous comble ? Comment oser le lui redire ? Comment lever les yeux vers lui ? Comment espérer que dans notre regard il puisse reconnaître encore un regard d'amour ?

Au lieu de nous tourmenter ainsi de cette émotion excessive,

de la laisser s'accroître encore du trouble qu'elle soulève en nous, pourquoi ne pas essayer du moins de l'apaiser un peu en lui opposant quelque modeste témoignage de bonne volonté, l'humble effort qui nous reste actuellement possible? C'est le seul qui soit à notre portée, pour le moment; le tenter avec simplicité, c'est donc la seule attitude de vérité. Commencer, par exemple, par dire à celui contre qui on serait irrité quelques mots aimables, ou même la parole la plus banale qui suffit à montrer que l'on ne veut pas se tenir volontairement éloigné de lui — ou bien, si l'occasion se présente de parler de lui, veiller à le faire avec bienveillance. Autre exemple encore : si telle occupation nous intéresse, nous passionne exagérément, au point que nous ne sachions plus en détacher notre pensée, et que se trouvent troublées la paix et la liberté intérieures nécessaires au recueillement, ne pouvons-nous prendre soin, au moins, d'accueillir de bon cœur qui viendrait nous déranger en ce travail — ou même l'interrompre volontiers nous-même un moment pour la prière, ou pour quelque occupation plus urgente ou demandée par la charité? C'est peu de chose, peut-être, mais il n'en faudra sans doute pas plus pour que nous nous sentions de nouveau en accord avec Dieu, libre de lever vers lui un regard clair et loyal, le regard d'une âme de bonne volonté. Et nous trouver ainsi en paix avec lui sera notre meilleur réconfort. Ce sera une joie qui suffira à dilater notre cœur et à en chasser toutes les ombres : les ombres de ces tristesses amères ou de ces préoccupations excessives — elles sembleront, soudain, avoir été si puériles! Et voyant alors quelle grâce était attachée à un acte de vertu tellement modeste, nous comprendrons combien c'est en cette grâce que nous devons mettre notre confiance : nous en pouvons tout attendre, car — sainte Thérèse le disait tout à l'heure — « elle transforme nos bons désirs en œuvres ».

Rien n'est impossible à qui aime Dieu, car c'est Dieu qui met en lui son amour. A cet amour, il n'est que de s'ouvrir largement. Mettre en lui sa confiance. Vivre en sa présence dans la joie, dans la paix et la liberté d'une âme à qui — si pénétrée qu'elle soit du sentiment de sa pauvreté — sa conscience du moins rend ce témoignage qu'il y a, au plus profond d'elle-même, quelque chose de vrai et de sincère qui va à Dieu, qui l'appelle et le désire; une

bonne volonté foncière qui s'offre à lui comme une docilité. C'est pourquoi elle lève librement vers lui — n'est-ce pas la plus belle prière ? — un regard heureux de se laisser entièrement pénétrer par le sien, de n'avoir rien à lui dérober.

Cette attitude est celle même que la liturgie propose comme l'attitude religieuse la plus vraie, celle qui inspire les prières qu'elle met sur nos lèvres. Elle nous établit d'abord en présence de Dieu. Elle nous y fait demeurer, avant tout, en des sentiments de confiance. Sans cesse elle y revient, avec une insistance qui jamais ne se lasse. Il suffit de parcourir au hasard les pièces chantées des messes du temporal. « Vers toi, Seigneur, j'ai levé mon âme. En toi j'ai mis ma confiance, et je ne serai pas déçu car nul de ceux qui espèrent en toi ne sera confondu (1er dimanche de l'Avent). — Qu'ils mettent en toi leur espérance, ceux qui t'ont connu, car tu n'abandonnes pas ceux qui te cherchent (Septuagésime). — Le Seigneur t'a couvert de ses ailes ; sous leur protection tu vis dans l'espérance. Sa vérité : la fidélité de son amour, est ton bouclier (1er dimanche du Carême). — Seigneur, j'ai espéré dans ta miséricorde — le Seigneur est ma lumière et mon salut, qui craindrai-je ? Il est mon défenseur, qui me ferait trembler ? — Sois mon Dieu et mon protecteur, le lieu de mon refuge, sauve-moi! Mon Dieu, en toi j'ai espéré, jamais je ne serai confondu. — Garde moi, Seigneur, comme la pupille de l'œil ; protège-moi à l'ombre de tes ailes (1ers dimanches après la Pentecôte). » On reconnaît ici, d'ailleurs, l'écho des psaumes et la liturgie ne fait que reprendre l'enseignement de Dieu lui-même à son peuple, la prière qu'il lui inspirait déjà au temps où il ne faisait encore que le préparer à la venue du Rédempteur.

Cette confiance en Dieu, la liturgie la présente comme une attitude de base, sur laquelle repose toute la vie chrétienne, car elle commande chacune des réactions du croyant. C'est pour lui comme une façon première d'envisager toutes choses : la lumière même dans laquelle il les considère. Chercher à bien faire, ou prendre conscience de sa faiblesse, se repentir de ses fautes et s'essayer à un effort plus généreux après une chute, c'est encore, c'est toujours, avant tout, faire un acte de confiance en Dieu, se

retourner vers lui comme vers l'unique secours : il est la force et le soutien de ceux qui espèrent en lui. Il les guide en tout; il gouverne, avec une vigilance qui jamais ne se relâche, ceux qu'il a établis dans la fermeté de sa dilection. Sans l'aide de sa grâce, notre infirmité chancelante et inconsistante, qui commence déjà à se dissoudre dans la mort à laquelle elle est destinée, n'est que totale impuissance. Aussi avons-nous besoin que se renouvellent et se multiplient sans cesse pour nous les effets de sa miséricorde : il nous faut être guidés par sa main dans la voie droite, où il se tient devant nous, nous montrant la route, et auprès de nous, soutenant notre marche hésitante et défaillante. Sinon, comment traverserions-nous sans dommage les biens d'ici-bas et parviendrions-nous, en évitant les pièges qu'ils nous tendent, jusqu'aux biens éternels? C'est lui qui écarte de notre chemin ce qui peut nous nuire, et y dispose ce qui est utile et concourt à notre bien. C'est lui qui nous inspire non seulement les actes vertueux, mais jusqu'au désir même de les accomplir, jusqu'à la moindre de nos bonnes pensées. Chacune de ces idées se trouve exprimée dans l'une ou l'autre des collectes des premiers dimanches après la Pentecôte. Chacune nous redit (et l'on notera cette conception de l'effort vertueux qui est celle de la liturgie : d'autant plus profondément surnaturelle qu'elle est plus humble, modeste, miséricordieusement humaine) combien la vraie façon de vivre notre vie chrétienne, c'est de la vivre auprès de Dieu, dans une relation intime, personnelle avec lui, en regardant, non vers quelque idéal abstrait de perfection, mais vers le Dieu vivant qui nous tient « à l'ombre de ses ailes », qui ne cesse de veiller sur nous « comme sur la pupille de l'œil ».

Telle est donc l'attitude religieuse que nous suggère la liturgie : se tenir devant Dieu, vraiment comme devant notre Dieu : celui qui est tout, et le commencement, et la fin. Non seulement celui vers qui nous allons, mais celui auprès de qui nous cheminons. Celui dont la présence nous enveloppe, dont la grâce nous soutient et dont la miséricorde nous relève. Celui qui nous aime et dont l'amour est toute notre espérance. Celui vers qui se lève notre regard, et il nous suffit, pour avancer dans la paix et dans la joie, de rencontrer le sien.

Celui qui se tient ainsi devant Dieu le connaît et est connu de lui.

*Connaître Dieu, c'est la vie éternelle* (Jn, 17, 3).

Au ciel seulement, cette vie s'épanouira en plénitude : alors seulement sera manifesté notre état d'enfants de Dieu et *nous lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est* (1 Jn, 3, 2).

Mais dès maintenant, nous en possédons les arrhes : *Si vous me connaissez, vous connaîtrez aussi mon Père. Dès à présent vous le connaissez et vous l'avez vu... Depuis si longtemps je suis avec vous... et tu ne me connais pas, Philippe? Celui qui m'a vu a vu le Père. Comment peux-tu dire : montre-nous le Père!* (Jn, 14, 7 et 9).

Sans doute — les philosophes le redisent à l'envi en des termes qui, tous, exaltent sa grandeur — Dieu est inaccessible : nous ne pouvons le connaître, l'atteindre dans une idée qui le « représente » vraiment, qui nous donne l'impression de nous trouver en sa présence, d'entrer en contact avec lui.

Et cependant, ce contact vivant, personnel avec Dieu, c'est le besoin le plus profond de notre âme. N'existe-t-il donc aucune voie pour y parvenir?

Je *suis le Bon Pasteur, je connais mes brebis et mes brebis me connaissent* (Jn, 10, 14).

Si le Christ est vraiment notre Pasteur, celui qui nous guide vers les prés d'herbe fraîche, vers les eaux du repos pour y refaire notre âme. Celui qui nous conduit en notre chemin dans l'amour de son nom, et dont la présence écarte de nous tout mal et toute crainte, et nous console. Alors grâce et bonheur se presseront tous les jours de notre vie. (Psaume 22) Alors nous pourrons dire que nous le connaissons : nous ne le voyons pas, lui, mais nous voyons sa présence : elle nous éclaire; c'est la lumière où baigne notre vie, et l'atmosphère où elle s'épanouit en est plus douce, plus sereine, plus paisible.

La grandeur de Dieu ne saurait l'éloigner de nous. Parce que c'est la grandeur d'un amour, elle finit toujours au contraire par le rendre plus proche.

Dieu ne saurait être lointain, absent. Il est toujours présent, infiniment prochain. Il est toute présence. Il est celui vers qui se lèvent nos yeux et qui remplit notre regard. Ce qu'atteint ce regard, c'est une présence, une présence devant laquelle il sent le besoin d'être toute vérité, toute sincérité. Et il reconnaît à cela que c'est une présence aimée.

Dom Georges Lefebvre, O. S. B.

# *LE SCANDALE DES FAIBLES*

*C'est une des victoires de ce siècle que d'avoir largement restauré la notion de communauté et d'avoir travaillé à satisfaire à ses exigences. Le danger, on le devine, serait de subordonner complètement l'échelle des valeurs à la réussite communautaire ou d'identifier le bien avec l'approbation du groupe. Les faibles ont besoin qu'on les approuve, pour affermir leur persévérance. Les hésitants ont besoin, pour s'avancer, de l'approbation de leur entourage. Certes, il ne faut pas faire fi de l'opinion des sages et des amis. Tout bon gouvernant sait prendre conseil. Nul n'est docte en toute matière. Mais l'homme se définit aussi comme celui qui est maître de lui-même, comme celui qui a pris les rênes du gouvernement de sa vie. Et voilà qui relativise jugements et opinions d'autrui. La conscience guide ; une conscience formée, bien entendu (et là les appréciations et les conseils de l'entourage ont leur rôle). Mais après tout, c'est à chacun à décider de ce qu'il fait ou ne fait pas.*

*Il est d'un grand caractère d'écouter, sans être à la remorque de qui que ce soit. Des maîtres, nous en réclamons ; mais un maître humain ne fait pas la loi pour l'entière vie de son disciple. A égale distance de l'adolescent qui cherche le scandale par esprit de contradiction ou par désir de se faire remarquer, et du faible qui — inconsciemment peut-être — n'a pas d'autres normes d'actions que les impératifs diffus ou explicites de son milieu, se tient l'homme qui a réalisé la vertu de la morale chrétienne, toute dominée par la prudence, une prudence éclairée d'en-haut. Morale de la personne, avant tout, mais qui n'ignore pas l'incidence sociale, et voilà qui n'est pas simple.*

*Qu'une conscience puisse se scléroser pour n'être plus que le pâle miroir du « qu'en dira-t-on? » de son entourage, ce danger de « morale sociologique » n'est pas illusoire. Toute conscience est d'ailleurs plus ou moins influencée par les jugements des communautés où elle trouve place. Mais enfin il n'est pas inouï que le devoir personnel commande parfois d'aller à contre-courant, au milieu de l'incompréhension générale. L'être humain a naturellement besoin de confortations extérieures; à défaut d'un succès objectif, il aime s'entendre dire qu'il est sur la bonne route, il prend goût à se savoir soutenu, appuyé, approuvé. Tous ces quitus cependant ne suffisent pas à former une bonne conscience ni à légitimer ce qui est mal.*

*Car devant Dieu il est une solitude à laquelle on ne peut échapper et où les approbations humaines ne sont plus question de nombre. Ici il faut aller au fond des choses, et trancher « en son âme et conscience ».*

*Alors apparaît le paradoxe de certaines situations que nous rencontrons tous un jour ou l'autre. Chacune concerne plusieurs individus qui tous, autant qu'on en peut juger, autant qu'on en doive présumer, ont agi loyalement. Chacun paraît avoir accompli son devoir comme il l'entendait. Et néanmoins le résultat est lamentable : conflits, malentendus, oppositions, rivalités. Est-ce possible? Qu'est-ce qui ne va pas? Qui accuser?*

*Outre le devoir de tolérance dans les matières qui l'admettent, il faut d'abord se souvenir qu'une certaine multiplicité d'opinions ou de goûts est fréquemment aussi recommandable qu'inévitable. Mais ceci ne rend pas compte de tout. Pour aller au fond du débat, il sera souvent nécessaire de remonter au péché originel. Il y a quelque chose de tordu chez les hommes. L'optimisme intégral n'est possible que devant la Rédemption, qu'au plan surnaturel par conséquent. Le réalisme oblige à admettre que bien des problèmes demeurent insolubles au plan naturel, chacun y mettrait-il toute la bonne volonté dont il est capable.*

*Voilà pourquoi dans certaines situations il n'y a pas d'autre règle à suivre que celle qu'indique la conscience; pas d'autre justification que celle que donne la conscience d'avoir agi au mieux des possibilités du moment. Le scandale du milieu, alors, c'est un scandale de faibles; on ne le suscite pas pour le plaisir,*

*on ne le méprise pas à priori, mais lorsqu'on sait ne pouvoir l'éviter, il faut poursuivre sa route. Le monde étant ce qu'il est, l'homme étant ce qu'il est, il n'est pas vrai que le scandale des faibles soit toujours évitable.*

*Il existe des oppositions cruelles, des divergences pénibles, mais ni la vérité ni la justice n'exige à tout coup de condamner l'une des parties parce que l'autre est irréprochable. Voilà ce qu'on ne perçoit pas toujours lorsqu'on est engagé dans l'un ou l'autre camp.*

*Il y a un mystère du mal et du Malin. Et parce que le désordre engendre le désordre, cette infâme fructification donne à penser que les effets du mal pourront d'aventure séparer des innocents. Comment ce mal est-il venu parmi nous? Dieu seul est juge des reins et des cœurs. Pour nous, il suffit de savoir, dans la foi, que le péché originel n'est pas un mythe. Nous avons tous à en porter quelques suites. La seule question qui demeure est de savoir si nous les ferons servir au royaume de Dieu.*

APOSTOLUS.

# *Lettres du Père de Foucauld à l'abbé Huvelin**

*Beni-Abbès, par Duveyrier (Sud oranais), 15 décembre 1902.*

Jésus. *Caritas.*

Mon bien-aimé Père,

Encore une année presque passée, encore un pas vers l'éternité... De tout mon cœur je serai avec vous à Noël et au jour de l'an, suppliant Jésus de vous donner le seul nécessaire et le seul désirable : d'être et de faire ce qui lui plaît le plus à tout moment de votre vie... Chaque jour je le lui demande à la messe et à la bénédiction du Très Saint-Sacrement. Plus encore que de coutume, je le demanderai en ces jours saints et bénis, quand l'Enfant-Jésus sera dans sa crèche, et qu'il daignera se mettre dans mes mains.

Votre filleul va très bien : vous avez bien voulu bénir une

* Extraits d'un ouvrage à paraître en novembre : *P. de Foucauld-Abbé Huvelin, correspondance inédite,* Desclée et Cie, 1957. Préface de S. Em. le cardinal Feltin. Mise en texte, notes et index de M. l'abbé Six. Nous devons ce texte à l'obligeance de MM. de Richemont, dont le père était exécuteur testamentaire de l'abbé Huvelin et qui ont la propriété de ces précieux documents.

médaille envoyée par sa marraine pour lui. Merci de tout mon cœur. Sa place est retenue aux Sœurs de Saint-Vincent de Paul d'Alger par les soins du bon Monseigneur Guérin, que je n'ai pas encore vu ; dès qu'il y aura une occasion, je l'y enverrai.

Ma vie se poursuit toujours la même : très occupée extérieurement bien que très calme ; chaque jour la même chose, des pauvres, des malades se succédant ; intérieurement, je me reproche de ne pas donner assez de temps à la prière, aux choses purement spirituelles : le jour on ne cesse de frapper à ma porte, et la nuit qui serait le temps propice, je m'endors misérablement ; c'est une honte et une peine pour moi que ce sommeil qui prend plus de place que je ne voudrais, je n'ai pas de temps pour lui et il en prend.

Je me porte *très bien :* santé parfaite depuis la petite fatigue de cet automne.

Mon examen de conscience me reproche surtout trois choses : *tiédeur envers Jésus,* je ne le prie ni autant ni aussi tendrement que je le pourrais et devrais ; *tiédeur envers le prochain,* je ne vois pas assez dans le prochain, Jésus, je ne l'aime pas comme moi-même ; *tiédeur devant la croix,* je ne cherche pas à souffrir, je suis paresseux et gourmand... Cet examen de conscience n'est pas complet, il s'en faut ; mais c'est le principal aussi bien pour le moment présent que pour l'année 1902 entière.

Depuis quelque temps et cela va chaque jour croissant, ma pensée ne peut pas se détacher du Maroc, de ses dix millions d'habitants, tous infidèles, de ce peuple si considérable entièrement abandonné. Ni un prêtre ni un missionnaire. Dans les ports, là où il y a des consulats d'Espagne, des chapelains pour le consulat, c'est tout ; à l'intérieur, dans ce pays grand comme la France, pas un autel, ni un prêtre, ni un religieux, la nuit de Noël s'y passera sans une messe, sans qu'une bouche et un cœur prononcent le nom de Jésus, avec grande raison on dit : priez pour la France qui se perd! Mais si douloureux que soient les désordres de la France, qu'est-ce à côté de cette nuit, de ce deuil du Maroc!... J'y pense nuit et jour et je prie... Mes prières au pied du tabernacle, à la sainte messe vont là... pas là seulement : je n'oublie pas les autres, mais le spécial, le particulier va surtout là, de plus en plus là... Cette pensée ne me quitte pas...

Je suis d'ailleurs dans l'obscurité complète au sujet de ce qu'on pourrait faire pour faire briller l'étoile des mages sur cette nuit : prier, se sanctifier ; je ne vois que cela pour le moment, embrasser la croix aussi, plus que je ne l'ai fait ; pour la porter aux autres, il faut l'avoir embrassée le premier, et je n'ai pas commencé : prières, sanctification, souffrance... Il faudrait commencer par là, afin qu'ensuite Jésus puisse faire quelque chose de moi.

Je suis toujours seul... Pour avoir des frères, il faut que je devienne meilleur, me convertisse, meure, comme le grain de blé qui, s'il ne meurt pas, reste seul.

Priez donc pour ma conversion, mon bien-aimé Père, priez pour que je devienne enfin fidèle aux grâces de Jésus ; et priez aussi pour ce Maroc dont on voit d'ici les plaines, qui est si près de nous et si loin de Jésus. Priez pour que s'accomplisse en lui la prophétie d'Isaïe du bréviaire d'aujourd'hui : « *Delebitur foedus vestrum cum morte, et pactum vestrum cum inferno non stabit*[1]. »

Vous savez que votre petit enfant vous vénère et vous aime de tout son cœur : cherchez bien près de vous à la Messe de minuit, en tout ce temps de Noël, le jour de l'an ; il sera avec vous du meilleur de son cœur. Daignez me bénir ; je me mets à vos pieds avec un respect et un dévouement filial dans le Cœur du Bien-Aimé Jésus.

Fr. Charles de Jésus.

*Beni-Abbès par Duveyrier (Sahara oranais), 10 juin 1903.*

Jésus. *Caritas.*

Mon bien-aimé Père,

Combien je vous remercie de votre lettre du 3 mai!... Le Bon Dieu vous a fait Père de mon âme et il donne à vos paroles une force pour me faire du bien, m'encourager, que n'ont celles d'au-

1. Is., 28, 15.

cun autre... Vous restez mon Père, et c'est vous qui avez grâce et don pour me donner des forces... Merci de votre bonne lettre...

Vous souffrez, bien-aimé Père, et c'est cette souffrance en Jésus qui vous rend capable de faire du bien.

J'ai eu la visite, pendant cinq douces journées, du bon et saint Monseigneur Guérin... Il a emmené votre petit filleul, le conduisant chez lui, à sa résidence Ghardaïa (Mzab, Sahara algérien), où il sera élevé par les Sœurs blanches... C'est pour le mieux.

La visite de ce bon et vénéré Père n'a pas changé ma vie... Il me pousse vers le Maroc... Je recueille trois souvenirs de sa visite : d'abord celui de son admirable bonté et de sa sainteté, de son humilité, de son dévouement... Puis il me pousse vers le Maroc, impulsion que je suivrai de mon mieux, mais pour le moment je ne vois pas de porte... Puis, il aurait une petite et *discrète* tendance à pousser doucement à transformer ma vie de moine silencieux et caché, ma vie de Nazareth, en une vie de missionnaire; cette dernière tendance, je ne la suivrai pas, car je croirais être très infidèle envers Dieu, qui m'a donné la vocation de vie cachée et silencieuse, et non celle d'homme de paroles : les moines, les missionnaires sont apôtres les uns et les autres, mais différemment; là, je ne changerai pas, et je suivrai mon chemin, que je suis tant bien que mal, plutôt mal, hélas! mais fidèlement depuis quatorze ans : vie cachée de Jésus, avec d'autres si Jésus en envoie, seul s'il me laisse seul.

J'ai choisi pour vous écrire l'anniversaire de ma première messe. Hier était celui de mon ordination... La fête du Très Saint-Sacrement, la fête du Sacré-Cœur sont là... Que Jésus nous fasse la grâce de lui rendre amour pour amour, d'être fidèles à sa grâce...

Je suis toujours seul, mon bien-aimé Père. A cause de mes lâchetés quotidiennes, de mes petites, mais nombreuses infidélités, et elles ne sont même pas petites, car ce sont des manques d'amour, des tiédeurs, et ce n'est pas petit d'être tiède, c'est indigne, et très indigne de ne pas aimer assez.

État d'âme : trois choses surtout à me reprocher :

1° Pas assez de ferveur, d'*amour de Dieu,* se traduisant surtout par une langueur, des distractions, une nullité perpétuelle dans la prière et l'oraison; tout cela est néant : l'ange écrit avec

de l'eau et il n'enregistre que somnolences et mauvaises distractions.

2° Pas assez d'*amour du prochain,* surtout en ce que je n'ai pas assez de vision surnaturelle, voyant Jésus en tout humain, « ce que vous faites à ces petits vous me le faites »; et en ce que je n'ai pas le zèle assez vigilant, vif, pour faire du bien aux âmes en toute occasion, à tout propos, autant que je peux; je fais les choses par routine en dormant.

3° Pas assez d'*humilité,* pas assez l'amour de mon abjection, de l'humiliation, attachant trop d'importance à ce qui est *mon* instruction, *mon* temps, et à tout ce misérable *moi!*

J'ai cru bien faire, ces jours-ci, c'est le fruit de mes méditations depuis Pâques, en portant une petite modification dans ma vie; jusqu'à présent, j'ai peu pratiqué le travail des mains à Béni-Abbès, pour plusieurs raisons : d'abord je vois tout le matériel, tout ce qui n'est pas la simple adoration du Bien-Aimé, tellement égal à zéro, que les mains me tombent dès que je quitte le pied du tabernacle, et je ne fais que me dire : *Vescebantur deliciis et amplexati sunt stercora;* ensuite parce que le temps consacré aux aumônes, aux malades, aux allants et venants, hôtes, visiteurs, à la sacristie, aux lettres, aux travaux intérieurs que seul je puis faire, est déjà si grand qu'il ne me reste plus aucun temps pour la prière au pied de l'autel et la lecture, si je me mets encore à jardiner ou maçonner.

Malgré ces raisons, qui m'ont tenu les mains pendant dix-huit mois, je me suis mis à un travail manuel modéré, mais régulier, depuis quelques jours, pour les motifs suivants : 1° c'est une partie essentielle de la vie de Nazareth; 2° c'est un point important du règlement que je me suis fait depuis longtemps; 3° c'est en soi un bon exemple donné sans cesse, et un des exemples les plus nécessaires ici; 4° c'est un moyen d'être très mêlé aux indigènes et soldats et de leur parler du Bon Dieu bien des fois par jour; 5° c'est ce à quoi m'ont porté toutes mes méditations du temps pascal; 6° c'est humble; 7° chaque fois que je me suis livré au travail manuel, cela a eu de bons fruits pour mon âme et les âmes des autres.

Voilà, bien-aimé Père... Il ne me reste qu'à vous demander de bien prier pour ma conversion... que *j'aime* et devienne

*humble!* C'est le double et en même temps unique nécessaire... C'est moi-même qui manque ici... Priez pour que je me convertisse... Vous savez avec quelle fidélité votre indigne, mais très dévoué enfant prie pour vous. Bénissez-moi, je me mets à vos pieds, vous aimant et vénérant de tout mon cœur.

Votre petit enfant filialement dévoué dans le Cœur du Bien-Aimé Jésus.

Fr. Charles de Jésus.

*Tamanrhasset, par Insalah (Oasis sahariennes).*
*Algérie, 26 octobre 1905.*

Jésus. *Caritas.*

Bien-aimé Père,

Voici cette fin d'octobre qui vient me rappeler les grâces de Dieu et comment le bon Pasteur m'a par vous ramené à lui... Dix-neuf ans à la fin de ce mois... Combien je lui dois de reconnaissance et d'amour, et à vous aussi!... Vous sentez combien le cœur, la pensée, la prière de votre si petit et si pauvre enfant sont avec vous.

J'ai besoin de vos conseils, bien-aimé Père. Depuis le 8 septembre, le Très Saint-Sacrement est ici; depuis lors, j'y vis très solitaire dans une paix profonde... Je suis bien mieux qu'à Béni-Abbès. Ce hameau perdu où je serai souvent six mois et plus sans lettre ni visage français, où ma petite chapelle est si pauvre, semble bien le Nazareth demandé, avec son recueillement, sa prière, le travail quotidien dans un petit jardin.

Faut-il rester ici sans jamais retourner à Béni-Abbès, ni ailleurs? Me regarder comme mort et enseveli ici avec le Christ, dans sa vie de Nazareth, et prier le R. P. Guérin de faire tout ce qu'il voudra de ce que j'ai laissé à Béni-Abbès, comme si j'étais mort? J'en suis bien tenté, j'ai ici le Nazareth désiré, que cherché-je de plus?... Ce que je ferais ailleurs, le P. Guérin peut, s'il le veut, le faire faire par d'autres, et le faire faire bien mieux.

Faut-il chercher à avoir ici un ou des compagnons ? Je ne suis porté qu'à abandonner cela à JÉSUS qui sait ce qu'il faut, qui peut tout, à qui tout est si facile ; à accepter un ou des frères s'il en vient de disposer à cette vie, mais à ne pas dire un mot, ni à faire un pas pour en avoir ; à imiter sa vie de mon mieux et à lui abandonner le reste, ne lui demandant, même dans la prière, pas autre chose que la gloire de Son nom, l'arrivée de Son règne et l'accomplissement de Sa volonté sur la terre comme au ciel.

Faut-il employer les heures consacrées chaque jour au travail, entièrement au travail manuel du jardin, ou à l'étude de la langue touareg et à des travaux sur cette langue devant faciliter l'œuvre des ouvriers évangéliques, ou partie à l'un, partie à l'autre ? Je suis enclin au dernier parti : ne pas délaisser tout à fait l'humble et cher travail des mains, et cependant donner pour un temps la part principale à la confection d'un lexique et d'une grammaire touareg et la traduction en touareg de certaines parties de l'Écriture Sainte.

Si vous êtes d'avis que je continue ces travaux de langue touareg, quelles parties de l'Écriture Sainte traduire ? Je crains de me jeter dans de trop longs travaux, et de me retirer pour trop longtemps à l'humble jardinage de l'ouvrier, fils de Marie. Les quatre Évangiles sont traduits. Il me semble qu'en traduisant une partie de l'Ecclésiastique, quelques passages de la Sagesse, les passages les plus importants de la Genèse, ce sera suffisant et que je ne dois pas me laisser entraîner à davantage.

Si vous êtes d'avis que je conserve mon installation de Beni-Abbès, et que j'y aille de temps en temps, me partageant entre ici et là, de quelle manière voyager ? Jusqu'à présent, j'ai regardé comme mon premier devoir dans mes voyages de célébrer la sainte messe chaque jour ; j'ai cherché en second lieu à aller assez vite pour retrouver le plus tôt possible une vie de solitude ; enfin j'ai tâché de faire des aumônes, seul moyen d'entrer en contact avec les indigènes quand on passe rapidement... Mais célébrer la sainte messe chaque jour me force à voyager avec au moins un chameau, aller vite me force à en avoir deux, faire des aumônes est une dépense ; je pèse, et à l'excès, sur mes cousines, si bonnes pour moi, et dans une mesure moindre sur mon beau-frère, si bon pour moi lui aussi.

Dans le cas où vous me feriez continuer les voyages, faut-il continuer à faire comme par le passé, ce qui a le grave inconvénient de me faire tant demander ou tant accepter, ou voyager moins vite, en faisant moins d'aumônes et en ne disant la messe que lorsque je trouve une maison et un servant... Je suis très indécis, voyant d'un côté de la balance la Sainte Messe que je suis habitué à faire passer par-dessus tout; et de l'autre, l'imitation de la pauvreté de Notre-Seigneur, de son humble équipage, et une discrétion, une délicatesse qui sont siennes aussi et auxquelles il me semble que je dois revenir... Dites-moi, je vous en prie, le principe à adopter, la ligne de conduite à suivre à ce sujet.

Cette pauvreté, cette discrétion, ne pas être trop à la charge des âmes bonnes, qui veulent bien m'aimer, me préoccupent. Si je reste ici sans en sortir, j'y arriverai assez facilement. Ma plus grosse dépense est mon servant de messe : un jeune nègre qui dit vouloir être chrétien, ce qui me permet de lui faire servir la messe comme catéchumène. Quel triste catéchumène! Je le garde avec moi, malgré l'inconvénient qu'il y a pour un prêtre à avoir à son service un très triste sujet, malgré le regret que j'ai « d'avoir à mon service » quelqu'un, parce que autrement je ne pourrais pas célébrer la sainte messe. A moins que ses fautes ne deviennent presque des crimes, je le garderai avec moi, me souvenant que Jésus a gardé Judas, en m'efforçant de le rendre meilleur, afin de pouvoir célébrer la Sainte Messe, que je n'ai pas le droit de dire sans personne... Suis-je dans le vrai?... Dans le cas où je le perdrais, puis-je célébrer la Sainte Messe sans servant et absolument seul, tous les quinze jours, pour renouveler les saintes espèces? Il me semble que oui... Dans ce même cas, puis-je comme les prêtres prisonniers me communier moi-même chaque jour? Il me semble que oui.

Le chef des Touareg Hoggar est un musuman fervent, mais intelligent; il serait, je crois, très bon pour son âme et les âmes de son peuple qu'il vive quelques jours dans une *famille* française, et qu'il se lie d'amitié avec moi. Après avoir bien prié et réfléchi, me souvenant que « qui vous écoute, m'écoute » et que je ne puis me tromper en soumettant tout à l'obéissance, je lui proposerai aujourd'hui de lui faire faire un petit voyage en France,

à la condition que mes Supérieurs, vous et le R. P. Guérin, le désirent, et que son supérieur (le colonel L.[2], mon ami) le désire aussi; dans ce cas, il faudrait que le R. P. Guérin fît tous les frais pour lui et pour moi; je pourrai conduire mon compagnon passer quinze jours chez ma sœur, quelques jours à Paris chez les Pères Blancs, quelques jours à Notre-Dame des Neiges... C'est par pure *foi à l'obéissance* « qui vous écoute, m'écoute », que je vous écris cela. Je trouve qu'à la vérité, il est très désirable que ce chef vive quelques jours dans une famille vraiment chrétienne et qu'il se lie d'amitié avec un serviteur de Jésus; mais je trouve que ce n'est pas à moi à sortir de Nazareth pour le faire voyager dans le monde; s'il le veut, le R. P. Guérin le connaîtra d'ici à peu d'années et lui fera faire tout cela bien mieux que moi... Par ce même courrier, j'écris au P. Guérin en lui demandant son avis sur cette proposition et en lui disant le mien, qui est que je ne dois pas faire ce voyage, mais le laisser à d'autres qui plus tard pourront ce que je puis maintenant.

Mon bien-aimé Père, voici une bien longue lettre, et la dernière peut-être de longtemps. J'ai une occasion sûre de la faire partir, d'ici à plusieurs mois peut-être il n'y en aura pas.

Je sais combien écrire vous est difficile; si vous jugez utile de me répondre et que les forces vous manquent, ma cousine vous servira volontiers de secrétaire, ou bien vous pouvez me renvoyer cette lettre en mettant au bas des paragraphes un *oui* ou un *non*, un mot de réponse.

Ceci ne vous arrivera guère qu'au milieu de décembre; que cela vous apporte mes plus filiaux, mes plus tendres vœux de Noël et de nouvel an. Alors, en ces jours, avant, après, tant que Jésus me laissera en ce monde, vous savez que le cœur, la pensée, la prière de votre enfant seront constamment avec vous. Je sais que votre prière et votre bénédiction seront aussi sur moi, je me mets à genoux pour la recevoir.

Votre humble enfant qui vous aime et vous vénère de tout son cœur dans le Cœur du bien-aimé Jésus.

Fr. Charles de Jésus.

2. Le colonel Laperrine.

# INTRODUCTION A LA LECTURE DES CONFESSIONS DE SAINT AUGUSTIN

## *Approches de la Conversion**

### *Livres VI-VII*

Entre le détachement à l'égard du manichéisme qu'il vient de raconter (fin du Livre V), et sa conversion qui sera racontée au Livre VIII, Augustin traversera deux années. Elles seront faites de péripéties variées et doivent nous faire assister au travail mouvementé de la grâce en son âme, préparant la victoire définitive de Dieu. Tel est l'objet des Livres VI et VII.

Au plan intellectuel tout d'abord, le drame est noué. Il ne cessera plus de se développer. Monique en est aussitôt avertie car, résolution digne d'une telle mère, la voici qui rejoint son fils à Milan. Elle a affronté sans peur le long et difficile voyage qui, de la Numidie, l'a conduite en Italie du Nord. Augustin lui confie ce qui s'est passé : sans être encore chrétien catholique (remarquer l'expression et la fréquence de l'adjectif catholique sous sa plume), il a rompu avec les manichéens. Elle n'a pas la réaction impétueuse qu'il aurait attendue. Elle accueille la nouvelle d'une âme tranquille, comme quelqu'un qui est sûr de ce qui doit arriver. Sans cesser de pleurer et de prier

* Cf. *La Vie Spirituelle*, octobre 1957, pp. 258-285.

devant Dieu, son pressentiment est de plus en plus fort. Nous constatons derechef qu'elle est associée de très près à titre d'instrument et, dirait-on, de compagne de la grâce, au changement qui doit s'opérer en son fils. Il est beau que Dieu accorde un rôle aux créatures dans les œuvres de sa miséricorde, que la maternité charnelle de Monique se soit doublée de quelque façon d'une maternité spirituelle. Elle s'attache à Ambroise pour le bien qu'il fera et qu'il a déjà fait à son enfant : ce qui est un mouvement éminemment naturel au cœur d'une mère. « Elle l'aimait comme un ange de Dieu » (1, 1). Et Ambroise à son tour montre beaucoup de respect pour sa piété. La détail que donne ici Augustin (2, 2) sur une pratique de piété qu'elle réforma à Milan pour obéir à une interdiction de l'évêque nous ouvre un jour sur certains usages chrétiens du temps.

Elle s'abstient d'apporter sur les tombeaux des martyrs la bouillie, le pain et le vin destinés à y être consommés dans une sorte de repas cultuel en commun : elle donne aux indigents ce qu'elle ne prenait plus de la sorte et remplace ce repas encore profane et menacé d'abus par la communion au corps du Seigneur, qui trouvait sur les tombeaux des martyrs un lieu particulièrement approprié (l'usage auquel remonte ainsi Monique est différent de l'offrande quotidienne à l'autel du Seigneur, dont il fut parlé (V, 9, 17). L'histoire de la liturgie recueille donc un renseignement intéressant dans cette page des *Confessions*.

Mais revenons à l'évolution intellectuelle d'Augustin. Il aurait aimé causer plus intimement avec l'évêque de Milan. Celui-ci tenait porte ouverte et quiconque se présentait était reçu. C'est pourquoi il y avait foule, ce qui gêna Augustin. Il arrivait à l'évêque d'être seul, mais à ce moment-là il lisait et Augustin qui ne s'en allait pas, n'osait pas non plus l'interrompre. Il semble avoir été frappé et même intrigué de ce qu'Ambroise lisait à voix basse; il y cherche une explication et en découvre deux (34). Quoi qu'il en soit, l'entretien privé et prolongé souhaité par Augustin n'eut pas lieu. Reste peut-être quelque chose de curieux dans cette extrême réserve où se sont tenus l'un envers l'autre l'évêque et le professeur en quête d'explications religieuses. (L'allusion à saint Ambroise ne me paraît pas certaine dans *De divinatione* qu. 83, 71, 6. — On ne voit pas dans le

récit des *Confessions* qu'Ambroise, selon Augustin, aurait dû venir au devant d'Augustin et condescendre à la timidité de celui-ci).

Augustin s'en tient aux prédications publiques d'Ambroise; il va l'entendre chaque dimanche. Il en retire des lumières nouvelles sur la vérité des Écritures. Il comprend notamment que l'affirmation de la Genèse (9, 6) : « Dieu fit l'homme à son image », ne signifie pas que Dieu ait un corps comme l'homme, et donc le grief intenté à ce propos par les manichéens à l'Écriture est sans fondement. Il se reproche d'avoir porté une accusation dont il n'avait pas la certitude qu'elle fût justifiée. Il comprend en outre (c'est qu'il avait découvert à peine eut-il entendu la parole d'Ambroise) que l'Écriture a un sens spirituel, ce qui la disculpe de quantités de reproches pour tous les passages dont le sens littéral semblerait inacceptable.

Mais les réflexions d'Augustin le conduisent à une rectification particulièrement importante de son attitude intellectuelle (4, 6 — 5, 8). Il s'aperçoit qu'il exige pour les vérités religieuses le même genre de certitude qui a cours pour les vérités mathématiques : « Je voulais être aussi sûr des choses qui ne se voient pas que de sept et trois font dix » (4, 6). Or, dit-il, à cette prétention, il fallait substituer la foi. Il découvre que « croire », tout différent de voir et de comprendre, est pour nous la manière juste et nécessaire de correspondre aux réalités mystérieuses de Dieu. Celles-ci ne sont pas démontrables; et elles échapperaient à jamais à nos esprits si elles ne devenaient objet de notre foi. En réalité, la foi est chose très ordinaire dans notre vie, quoi que disent les manichéens (ils vantaient la science et se moquaient de la foi). Comment alors ne pas croire ce que disent les Écritures? Elles jouissent, remarque saint Augustin, d'une autorité universelle : témoignage intéressant du crédit accordé à ces livres chez les différents peuples ( il songe sans doute à l'établissement de l'Église à travers les nations); il est permis de penser qu'il y a là un fait providentiel et que Dieu veut qu'on accorde aux Écritures la même foi qu'à lui-même. De Dieu et de la Providence, Augustin déclare qu'il n'a jamais douté. Cette persuasion le conduit maintenant à faire confiance aux Écritures,

encore qu'elles affirment des choses dépassant la raison et soustraites à notre vérification. Bien plus, l'obscurité des Écritures est un bon signe de leur profondeur plus qu'humaine :

> L'autorité de l'Écriture m'apparaissait d'autant plus vénérable et plus digne d'une foi sacro-sainte que, accessible à quiconque voulait la lire, elle réservait néanmoins à une interprétation plus savante l'importante dignité de son mystère (5, 8).

Quand on sait quelle attention saint Augustin a accordée à l'Écriture dans la suite de sa vie, quelle ferveur il a mise à l'étudier, quelle science il en a tirée, quelle règle de vérité elle fut pour lui, quelles œuvres il a élaborées dans sa lumière, quel rôle capital et l'on oserait dire exclusif elle a tenu dans sa vie intellectuelle, on mesure l'importance de l'étape qu'il vient de franchir. Avec cette page des *Confessions,* nous sommes à la source du jaillissement doctrinal que va constituer toute la vie de saint Augustin chrétien. Quelle invitation ne contient pas son exemple à rechercher inlassablement dans les livres inspirés de Dieu la vérité dont nous sommes avides, et le bonheur qui est l'effet infaillible de la vérité!

Mais l'intelligence n'est pas seule en cause chez Augustin, dans cet intervalle qui le sépare de sa conversion. La suite du Livre VI est faite du récit des perplexités diverses qui l'agitent. Elles retardent et préparent à la fois l'œuvre de Dieu. On est ému de la sincérité qu'il met en ses souvenirs et l'on voit admirablement l'homme qu'il fut au cours de cette période de transition particulièrement douloureuse. Il sent que sa vie n'est point saine ni heureuse. Qu'est-ce que cette gloire qu'il poursuit et en vue de laquelle il s'impose tant de soucis et de travail? Vaut-elle mieux que l'ivresse joyeuse du mendiant qu'il rencontre un jour dans une rue de Milan? Celui-ci du moins a acheté son bonheur à meilleur compte. Augustin fait une crise de dégoût en ce qui concerne sa carrière et l'avenir auquel il s'est préparé. Il en parle avec ses amis. Deux de ses compatriotes sont avec lui à Milan. Il nous présente longuement Alypius, qui fut son élève et s'est fait manichéen comme lui. Il raconte à son sujet plusieurs anecdotes qui nous font entrer dans le vif de cette civilisation antique, mais qui sont destinées, dans l'esprit d'Augus-

tin, à nous faire admirer les voies de la Providence sur ce jeune homme qui devait aussi se convertir, devenir évêque et rester jusqu'au bout le fidèle ami de saint Augustin. Dieu se le préparait sans qu'il le soupçonnât alors. L'histoire du spectacle des gladiateurs est instructive en ce qui concerne le danger d'accepter les occasions de péché, si même on est résolu à ne pas verser dans la faute. L'autre ami s'appelle Nebridius (mentionné IV, 3, 6, comme ne croyant pas à l'astrologie); il est à Milan parce qu'il a voulu y suivre Augustin. Ensemble ils parlent de la vie. Laquelle choisir ? Où est le bonheur véritable ?

> Nous étions là, trois bouches affamées s'exhalant l'une à l'autre leur propre indigence et qui, tournées vers vous, attendaient que vous leur donniez leur pâture en temps opportun (10, 17).

Avec lui-même, aussi, Augustin délibère. Il est attiré vers autre chose, il est retenu par ce qu'il est. Il flotte. Son désarroi le tourmente. A la différence d'Alypius qui est chaste, il estime qu'il ne pourra jamais vivre sans épouse (plus, il avait exprimé son étonnement du célibat de saint Ambroise). On songe du reste à mettre bon ordre à sa situation. Une jeune fille lui est destinée qu'il épousera dans deux ans. Monique s'est employée au projet avec empressement dans la pensée qu'une fois marié, son fils pourra recevoir le baptême et que plus rien ne s'opposera à ce qu'il mène une vie sans reproche. Ces nouvelles dispositions ont pour effet de lui faire renvoyer la compagne qu'il avait amenée avec lui d'Afrique et dont il nous a dit naguère qu'il lui était fidèle. Elle part très dignement. Le cœur d'Augustin éprouve une blessure de cette séparation. Il garde le fils qu'elle lui avait donné. Hélas! il ne supporte point la solitude et il forme une autre liaison en attendant l'heure du mariage. Avec cela il reste très engagé dans ses amitiés. Elles forment le meilleur de sa vie. Un projet de vie commune s'ébauche entre tous ces jeunes gens, sincèrement épris d'idéal, désireux de s'appliquer à la sagesse, dédaigneux des besognes vulgaires; on va jusqu'à prévoir le régime financier de la communauté (la fortune de l'un d'eux, Romanianus, permet d'envisager l'avenir avec optimisme). Mais les uns sont mariés, les autres se

marieront; le beau rêve s'écroule. Impossible d'y donner suite.

Il y avait là, chez Augustin et ses amis, une aspiration à laquelle répond en réalité la vie religieuse; converti, il pratique ce vers quoi se tournait son âme inquiète au moment dont nous parlons. Il s'agit bien d'organiser un genre de vie tel que, libéré autant que possible des servitudes du siècle, on s'applique de toutes ses forces à ce qui est meilleur, à l'unique nécessaire.

Tel est chez l'Augustin de trente ans le bien et le mal en agitation dans son âme. Il ne se flatte point. Il ne se noircit pas davantage. Il fut ce qu'il raconte. Tel est l'homme que Dieu va prendre, chez lequel il y a l'étoffe d'un saint; mais c'est la grâce toute-puissante qui opérera la merveille. Monique demande à Dieu un songe sur le prochain mariage de son fils; et a le sentiment que ce qu'elle voit ne vient pas de Dieu mais de son imagination (13, 23). Elle ne se trompait point puisque Augustin n'allait pas se marier. Tandis que le songe raconté plus haut (III, 11, 19) était authentique, avait valeur de prophétie.

Avec le Livre VII, nous revenons aux problèmes intellectuels qui troublent Augustin au cours de cette même période. Il n'est pas sans avoir progressé en ce domaine, comme il ressort de ce qu'il a dit Livre VI. Mais des obscurités lui restent, et sur deux points. D'abord le problème de Dieu, non de son existence dont il n'a jamais douté, mais de sa nature. Comment concevoir Dieu? Il en est venu à ce point, nous le savons, qu'il ne se représente plus Dieu selon une forme humaine. Dieu n'est point un corps à la façon de notre corps. Il est heureux d'être en cela d'accord avec l'Église catholique. Il tient de plus, et de toutes ses forces, comme quelque chose qui s'impose à sa pensée, que Dieu est incorruptible, inviolable, immuable. Mais d'autre part, il ne parvient pas à se représenter une substance autre que matérielle : il l'a avoué plus haut à plus d'une reprise, il répète ici qu'il n'avait point encore dépassé ce stade :

> J'avais beau écarter l'hypothèse d'une forme humaine, j'étais contraint cependant de vous concevoir comme quelque chose de corporel, occupant de l'espace, et soit immanent au monde, soit même répandu en dehors du monde à travers l'infini... Ce que je

ne pouvais me représenter ainsi dans l'espace me paraissait néant, un néant absolu (1, 2).

Dieu spatial, par conséquent, qui pénétrait le monde en le dépassant. La critique que fait aujourd'hui saint Augustin à sa conception d'alors est, qu'à ce compte, une plus grande partie de la terre aurait contenu une plus grande partie de Dieu, une plus petite en aurait contenu une plus petite; le corps d'un éléphant aurait été plus riche de Dieu que le corps d'un passereau. « Les choses ne se passent pas de la sorte, mais vous n'aviez pas encore illuminé mes ténèbres » (1, 2). Il a compris depuis que l'activité intellectuelle par laquelle nous nous formons de telles représentations est d'une tout autre nature que celles-ci, que la grandeur de l'intelligence n'est point une grandeur spatiale. Mais nous voyons bien derechef sur cette nouvelle déclaration la difficulté qu'il peut y avoir à concevoir le spirituel comme d'un tout autre ordre que les réalités sensibles. C'est une étape qu'il ne devait franchir qu'au terme de la recherche à laquelle nous assistons. Nous verrons bientôt d'où lui vint une aide en ce sens.

Le second problème dans lequel il se débat est le problème du mal. Le manichéisme se flattait de résoudre cette redoutable difficulté. Mais si Dieu est incorruptible, comme on n'en peut douter, les explications manichéennes sont gravement compromises. Reste à trouver la solution juste. Grâce aux prédications d'Ambroise (allusion 3, 5), il comprend que le mal se partage en faute et en châtiment : il y a le mal que nous commettons volontairement et dont nous encourons la culpabilité, le mal que nous subissons et où il faut voir la juste punition des péchés. Bien, mais si je suis une créature du Dieu bon, d'où vient qu'il m'a fait tel que j'en vienne à vouloir le mal? Quel est ce pouvoir redoutable que je possède de pécher? Augustin est sûr que la réponse doit sauvegarder la perfection de Dieu; celui-ci est absolument sans reproche. Aucune réponse n'est valable qui tournerait au détriment de Dieu. Mais quelle réponse alors découvrir? Il cherche, il roule ses pensées, mais pour rester toujours sur la même interrogation : d'où vient le mal, puisque Dieu, bon en lui-même, n'a pu que créer bonnes toutes choses?

Il en reste là pour le moment. Nous assistons à ce tourment

de son esprit, si sincère, si semblable à celui qu'éprouvent tant d'hommes déconcertés par le mal présent en ce monde. Nul peut-être n'a ressenti davantage que saint Augustin l'angoisse de cette recherche dont il semble qu'elle n'ait pas d'issue. La lumière viendra toute simple, décisive, apaisante. Pour le moment elle ne lui est pas donnée. Il fait, en attendant, le bilan des vérités auxquelles il est gagné : il croit que Dieu existe, qu'il est une substance immuable, qu'il veille sur l'humanité, qu'il exerce sur elle sa justice, que c'est dans le Christ et dans les Écritures, dont l'autorité de l'Église catholique est la garantie, que Dieu a établi la voie du salut et de la vie éternelle (7-11) : acquis important et, à ses yeux, inébranlable. La promesse y est contenue de la vérité complète. Mais il devait souffrir et gémir encore avant de l'atteindre. Dans le cours de ce récit, il a noté qu'il s'est détaché de l'astrologie (6, 8-10) dont nous savions (Livre IV) qu'il subissait la séduction. Un récit véridique qui lui est fait et qu'il rapporte (deux enfants nés exactement sous les mêmes constellations et dont les destinées sont toutes opposées) le persuade que si les astrologues rencontrent parfois la vérité dans leurs prédictions ils ne le doivent qu'au hasard, donc que toute leur prétendue science est une vaste duperie.

Un événement se situe alors qui devait marquer le tournant décisif dans son itinéraire intellectuel. Quelqu'un lui procure la traduction latine de certains livres grecs de l'école de Platon; cet inconnu était un pur philosophe et n'avait certes aucune intention religieuse en rendant ce service à Augustin. Il s'agit des écrits du philosophe Plotin et de son disciple Porphyre. Augustin ne les eût point lus à cette époque dans la langue originale (cf. sa répugnance d'enfant pour le grec); la traduction était l'œuvre de Victorinus, dont il sera parlé plus tard dans les *Confessions*. Ces auteurs dits néo-platoniciens avaient enseigné au III[e] siècle (Plotin 205-270, Porphyre 232-304), et avaient déterminé un puissant mouvement spirituel. C'est aussi d'un païen qu'il avait reçu à dix-neuf ans son premier élan vers la sagesse. Ceux-ci auront sur lui une influence décisive. (Confirmation de mes remarques *supra* à propos de l'Hortensius : sur nature et grâce dans l'âme, sur le rôle providentiel de la philosophie antique par rapport au christianisme).

Ce sont les problèmes mêmes dont nous l'avons vu tourmenté et qu'il est resté impuissant à résoudre, dont il va découvrir la solution grâce à ses lectures philosophiques. Tout d'abord le problème de Dieu (Livre VII : 10, 16 et 17, 23). Il comprend pour la première fois que Dieu n'est pas dans l'espace. Il parvient à cette perception par une sorte d'ascension intérieure : il connaît son corps; il passe de son corps à cette faculté qui recueille au-dedans les impressions sensibles (l'imagination, le *sensus communis*); de là au pouvoir de raisonner, qui dépasse déjà ce que peuvent les bêtes et juge de ce qui est transmis par les sens (cf. sa remarque plus haut 1, 2) : « Je ne voyais pas que cette activité intellectuelle, grâce à laquelle je formais ces images mêmes, était d'une tout autre nature qu'elles »; il le voit maintenant. Mais cette raison se découvre changeante en l'homme : d'elle il faut donc encore passer à une raison meilleure, à savoir l'immuable, dont nous prenons l'idée du fait que nous-mêmes ne le sommes pas et dont nous ne doutons pas qu'elle ne soit meilleure.

Au terme, découverte de Dieu : « Elle parvint enfin (sa raison), dans l'éclair d'un regard frémissant, à l'Être lui-même » (17, 23). Au lieu de chercher Dieu par une sorte d'extension de l'espace à l'infini, il le sait maintenant comme perfection explicative de ce qui est, comme détenant en lui, mais sans aucun mélange de défauts, tout ce que la connaissance des réalités créées découvre de bien en celles-ci, comme le terme d'une ascension où nous invite l'examen des divers degrés de perfection dans les choses, dont l'âme spirituelle en nous est le plus élevé parmi ceux que nous observons.

Telle était la méthode néo-platonicienne. Elle rejoint la sentence de saint Paul selon qui l'invisible de Dieu nous devient intelligible grâce à ses œuvres. Saint Augustin est ébloui. Il a accédé à une lumière toute différente de celle que voient nos yeux.

> Elle n'était point au-dessus de mon esprit comme l'huile se tient au-dessus de l'eau, comme le ciel s'étend au-dessus de la terre. Elle était au-dessus de moi parce qu'elle m'a créé; j'étais au-dessous d'elle parce que j'ai été créé par elle (10, 16).

Lumière où la vue spatiale est remplacée par l'intelligence

d'un rapport de cause à effet, de cause créatrice à effet créé. Augustin a compris. Cette conquête est définitive. Plus jamais il ne pourra retomber dans les grossières représentations qu'il relatait plus haut. Il est ému infiniment de cette découverte : « O éternelle vérité, ô vraie charité, ô chère éternité » (*ib.*). Mais il note combien il a de peine encore à demeurer dans une si haute pensée. Il y accède comme dans un éclair, puis il retombe dans son infirmité :

> Mais je n'y pus fixer mon regard, ma faiblesse se sentit repoussée, je retombai à mon ordinaire; je ne gardais plus avec moi qu'une mémoire amoureuse et qui, si j'ose dire, aspirait à l'arôme des mets que je n'étais pas encore capable de manger (17, 23).

La méditation de ces lignes est bien propre à nous faire comprendre ce que c'est de concevoir Dieu. Il y a là une purification de notre pensée tout à fait initiale, présupposée à toute notre activité religieuse. Nous ne pouvons prendre trop de soin à revoir l'idée que nous nous faisons de Dieu pour la maintenir très pure et spirituelle. L'expérience d'Augustin peut nous être à ce propos du plus grand secours.

Le grand problème est le problème du mal. Sa solution n'est pas sans rapport avec ce qui précède. Elle consiste en cette affirmation que les créatures sont bonnes, mais d'une bonté graduée. Car si d'un côté elles sont, d'un autre côté elles ne sont pas, Dieu seul est, sans réserve ni limite. Dès lors, elles sont corruptibles par le côté où elles manquent d'être absolument bonnes. Leur corruption n'interdit pas de dire qu'elles sont bonnes en ce qu'elles sont donc dignes de Dieu ; mais leur bonté est telle qu'elles ne sont pas soustraites à la corruption. Et puisque celle-ci apparaît comme un manque de bonté, on dira que le mal est une privation. Les manichéens en faisaient une substance, ce qui exigeait à son origine un principe positif qu'ils appelaient le Dieu mauvais. Refusant ce Dieu mauvais, mais n'ayant pas encore rejeté l'idée du mal comme substance, Augustin était dans les perplexités que nous avons vues plus haut. Voyant maintenant le mal comme privation (non comme être) il le rattache à

l'imparfaite bonté de l'être créé et n'est plus dans la nécessité de le rattacher à Dieu comme à son principe.

> Ainsi je reconnus et il me devint évident que vous n'avez rien fait que de bon et qu'il n'est aucune substance que vous n'ayez faite (12, 18).

Il ne reste qu'à expliquer pourquoi Dieu, créant le monde, a posé néanmoins comme le fondement du mal en créant des êtres imparfaitement bons et donc sujets à la corruption. La réponse est dans la distinction entre l'ensemble du monde et les êtres particuliers qui le composent. En son ensemble, le monde est irréprochable. Il y règne l'ordre parfait que Dieu a établi. Le mal ne se vérifie que dans les parties isolées qui sont en désaccord avec d'autres éléments ; mais ce désaccord rentre dans l'ordre général. Et cet ordre général est plus beau du fait que même les parties désaccordées de l'univers y concourent. Une fois conçu cet ordre général auquel se réduisent les désordres particuliers, on attribuera à une disposition déréglée de l'esprit la critique que l'on ferait de la création de Dieu. La création est bonne, mais c'est l'homme mal disposé qui la juge mauvaise : « Et je compris par expérience qu'il n'est pas étonnant qu'à un palais mal portant le pain lui-même, si agréable à l'organe sain, paraisse mauvais ; qu'à des yeux malades, la lumière soit odieuse, alors qu'elle est aimable à des yeux normaux » (16, 22).

La pensée chrétienne retiendra les considérations ici avancées par saint Augustin : le mal formellement comme privation, le bien comme objet de l'intention divine sur le monde. C'est selon ces principes que la théologie élaborera la doctrine achevée du mal. Doctrine achetée par saint Augustin au prix de la recherche douloureuse que nous avons vue, à laquelle ont eu part les philosophes néo-platoniciens ; elle reste pour nous, préoccupés des mêmes problèmes, le ferme guide pour diriger nos pensées et nous tenir dans l'admiration de Dieu.

Cette double acquisition intellectuelle est considérable. Il y a quelque chose cependant que les philosophes ne lui ont pas donné et que saint Augustin estime indispensable. La haute connais-

sance où il vient de s'élever risque d'engendrer l'orgueil, et c'est un vice que les philosophes n'ont pas évité. Il faut échapper à ce danger. Il faut de plus s'établir dans cette connaissance, au lieu de n'y atteindre que d'une manière fugace. A l'une et à l'autre fin, il n'est d'autre voie que le Christ. Le mystère de l'incarnation du Verbe et celui de la rédemption par la croix sont restés ignorés des philosophes; Augustin n'a lu rien de semblable dans les livres des néo-platoniciens, il ne tient cette connaissance que de l'Écriture. Il tient trop à dire ce qu'il doit en propre à l'Écriture. Il acquitte sa dette envers les philosophes. Mais elle laisse entière celle qu'il a contractée envers l'Écriture. Par là, il reçut la nécessaire leçon d'humilité : le fils de Dieu abaissé à ce point! Et du même coup il trouve celui qui le conduit à Dieu, par lequel il faut passer, sous peine d'égarement. De nouveau donc, le Christ. Saint Augustin avoue qu'il n'y était pas encore assez attaché et qu'à l'époque dont il parle, il n'avait pas encore l'idée juste de l'union du Verbe à la nature humaine. Il voyait dans le Christ un homme complet, corps et âme, élevé par Dieu à une perfection exceptionnelle, — tel que l'avait représenté Photin de Sirmium (tandis qu'Alypius faisait de la divinité chez le Christ la suppléance de l'âme humaine, à la façon des apollinaristes). Ce sont les déclarations de l'Église qui devaient conduire Augustin, un peu plus tard, à la juste notion de l'Incarnation avec toutes les conséquences qui s'ensuivent pour sa propre conduite. (Des hésitations comme la sienne et celle d'Alypius seraient moins concevables aujourd'hui où la doctrine catholique est fermement établie et universellement reçue parmi les fidèles.) La page consacrée à saint Paul, qu'il lut à ce moment-là (21, 27), montre bien ce qu'il a reçu de l'Écriture, et que ne lui apportaient point les Philosophes. On peut résumer dans le mot de « Grâce » l'enseignement spécifique de l'Apôtre, à quoi saint Augustin ouvre toute grande son âme tandis qu'il découvre le livre des Épîtres.

(*A suivre.*)

Fr. Thomas Deman, O. P.

# Bulletin biblique [1]

## I

### Archéologie [2]

Sir Charles Marston a consacré sa fortune à l'archéologie biblique. Après avoir lui-même accompagné sur le terrain, à Jéricho et à Lakish, les savants qui dirigeaient les fouilles, il a consigné son interprétation de ces fouilles en deux petits livres : *La Bible a dit vrai* et *La Bible devient vivante.*

La traduction qu'on nous offre ici [3] mélange et refond en un seul ces deux livres; on les a complétés en empruntant à des monographies récemment parues, par exemple celle de A. Parrot sur le *Déluge,* ou les derniers livres de vulgarisation sur les manuscrits du *Désert de Juda.* L'amalgame est assez mal lié. Il a perdu ce ton direct et primesautier qui faisait malgré tout le charme des livres originaux de sir Charles Marston.

Ces livres se lisent comme un roman — et, en fait, c'est presque du roman, ou plutôt du journalisme. Ils sont pleins d'enthousiasme, ils

1. Nous nous excusons du retard apporté à la publication de ce bulletin.

2. Dans ce bulletin nous indiquerons d'un astérisque les auteurs non catholiques. Lorsque leurs livres traitent de questions purement archéologiques, ou qu'ils ne contiennent rien de contraire à la foi, les catholiques n'ont pas besoin d'une permission spéciale pour les lire (cf. Canon 1.399, 4°).

3. * Sir Charles Marston, *La Bible a dit vrai,* traduit de l'anglais par Luce Clarence; édition revue par Patrice Boussel, « D'un monde à l'autre », Plon, 330 pp., in-12, avec un grand nombre de planches et d'illustrations; couverture plastique; 1.200 fr.

donnent toutes sortes de faits intéressants et utiles, d'excellentes photos, des détails instructifs mis avec talent à la portée du grand public. Où celui-ci pourrait-il trouver ailleurs une traduction des lettres de Lakish, ou une présentation des textes de El-Amarna ?

Malheureusement, l'auteur n'est pas du tout un spécialiste, et ni la générosité, ni l'enthousiasme ne peuvent tenir lieu de science et d'expérience; en particulier, la chronologie adoptée est inacceptable, si bien que la séduisante reconstitution faite sur ces bases est tout entière faussée [4]. Il ne s'agit pas seulement d'un cadre que l'on pourrait laisser tomber, c'est l'interprétation générale des faits qui est viciée. Encore si ces opinions aventureuses étaient données avec un certain coefficient de doute, il n'y aurait que demi-mal. Mais l'auteur procède par affirmations et pense que tout ce qu'il avance est prouvé.

En théologie pas plus qu'en archéologie, la bonne volonté et la candeur ne suffisent. Un minimum d'information sur ce qu'est l'inspiration des Livres saints aurait évité des phrases aussi étonnantes que celle-ci :

> Cette écriture cursive se prêtait d'elle-même (?) aux compositions inspirées. Ce que l'on connaît aujourd'hui sous le nom d'écriture automatique se rattache à ce phénomène (!). Le roi David semble en avoir possédé le don... Ce serait dans cette écriture phénicienne hébraïque qu'il aurait écrit les psaumes magnifiques associés à son nom, mais (*sic*) qui portent évidemment la marque de l'Inspiration divine... (p. 242).

Plutôt que de nous attarder à démêler cette incroyable confusion, il est utile de réfléchir sur l'intention même de l'ouvrage, telle que le titre l'exprime. Quelle que soit la bonne intention, c'est cela qui porte à faux : nous croyons certes que la Bible a dit vrai, mais la confirmation que l'archéologie peut lui apporter n'est pas de l'ordre d'un concordisme rapide. Il ne faut pas oublier en effet que les découvertes posent autant de problèmes qu'elles en résolvent. Mais toutes les difficultés soulevées par les fouilles ne nous font pas douter de la véracité du texte sacré, pas plus que leur accord avec lui ne nous rassure : c'est d'un autre ordre.

Comme toutes les sciences qui viennent à rencontrer la Bible, paléon-

4. Il suit la « chronologie longue », universellement abandonnée aujourd'hui, qui recule l'histoire d'Égypte de 1400 ans (quatorze siècles). Moïse et l'Exode sont remontés de trois siècles environ.

Pour un livre dont l'objet serait de dégager le fruit spirituel, ces erreurs seraient de peu d'importance. Elles sont capitales dans un travail qui prétend situer les faits dans leur cadre historique : tout en est irrémédiablement gauchi.

tologie, géologie, épigraphie, etc., l'archéologie sert autant la vérité révélée par les obstacles, les difficultés, les apparentes contradictions avec le texte sacré, que par son accord et sa coïncidence avec lui : dans le premier cas, elle nous aide à serrer de plus près la vérité divine en nous obligeant à la dégager d'une façon plus précise. La décision revient à l'Église, mais elle est préparée par l'immense travail des savants; devant les impossibilités qu'opposait l'histoire, les exégètes ont dû s'interroger sur la valeur de telle affirmation, sur le genre littéraire, sur l'intention de l'auteur. En cherchant ainsi ce que celui-ci a voulu effectivement enseigner sous le vêtement qu'il a donné à sa pensée, nous rejoignons mieux cela même que le Saint-Esprit a voulu enseigner.

Ce rôle de réactif est extrêmement précieux. Mais l'apport inestimable de l'archéologie, c'est de nous révéler les usages, les mœurs, les styles, les lieux, les civilisations où s'est encadrée la Révélation; elle situe le fond de tableau et l'environnement des faits. Grâce à une meilleure connaissance de ce milieu réel, le texte devient de plus en plus vivant pour nous, les détails et les allusions s'éclairent, nous comprenons mieux la Bible et donc la vérité éternelle dont elle est porteuse.

Tous les matériaux mis en œuvre dans ce livre pourraient nous y aider : les bonnes illustrations, la vie et la richesse des détails concrets, l'information abondante et variée sous une forme si accessible..., mais le livre serait à refaire tout entier. En attendant, on ne peut guère le conseiller à ceux qui n'ont pas les moyens de faire le tri indispensable.

Dans la même collection, le livre de Ceram[5] sur *Les Hittites* est une réussite : il raconte d'une façon passionnante les découvertes, les fouilles et les déchiffrements qui ont permis de connaître cet empire hittite que nous ignorions totalement il y a quelques décades.

Avec l'aide d'excellentes et nombreuses illustrations, il ressuscite pour nous ce grand peuple qui a fait partie pendant des siècles de l'horizon politique d'Israël.

Un tel livre n'est pas directement biblique, encore moins spirituel. Mais il peut nous rendre ce précieux service que, nous venons de le dire, l'histoire et l'archéologie apportent à la Bible : il enrichit le con-

5. *C. V. Ceram, *Le secret des Hittites*, Découverte d'un ancien empire, traduit de l'allemand par Henri Daussy, « D'un monde à l'autre », Plon, 304 pp. in-12, avec un grand nombre de planches et d'illustrations, couverture plastique; 1.200 fr.

texte qui nous permet de mieux comprendre l'histoire sainte, et la rend pour nous plus vivante.

L'Égypte est, beaucoup plus que les Hittites, incorporée à la vie du peuple élu. Alfred Renou[6] situe l'histoire de Joseph dans son cadre égyptien, avec beaucoup de belles photos.

Il prête un peu trop à son héros : Joseph n'a pas inventé tout le système de canalisation de l'Égypte; il l'a peut-être perfectionné, mais cela existait des siècles avant lui.

Ce livre, qui a l'honneur d'être préfacé par E. Drioton, est une agréable et large vulgarisation biblique; les petits le goûteront autant que les grands. Mais pourquoi avoir été chercher en 1956 la traduction de Lemaître de Sacy ? Son vouvoiement qui sonne étrangement pour nous et son allure solennelle sont précisément à l'inverse de tout cet effort qui vise à nous rendre le texte plus familier.

Plus que l'empire Hittite ou l'Égypte, c'est la Palestine qu'il faut connaître pour suivre le déroulement de l'histoire biblique.

Le R. P. Lelong, qui nous avait déjà donné en un court volume le récit d'un voyage aux Lieux saints[7], nous apporte maintenant beaucoup plus avec un très bel album : *Terre Sainte*[8]. La Palestine moderne y est photographiée — et par un maître — de façon à rappeler ou suggérer la vie du Christ et de tous ceux qui l'ont précédé et accompagné; le commentaire souligne tout ce que la fréquentation du pays actuel peut apporter à la connaissance de la Bible.

Ce livre est beau, intéressant, de lecture facile. C'est un cadeau à faire.

On connaît la formule des *Cahiers d'archéologie biblique*, que *La Vie Spirituelle* a déjà signalés plusieurs fois : des monographies abondamment illustrées qui mettent à la portée du grand public des renseignements sûrs, souvent de première main, que l'on aurait bien du mal à trouver, dispersés dans les revues et les ouvrages techniques.

Dans le cahier numéro 5, A. Parrot rassemble ce qu'on peut savoir — et qui est assez maigre au total — sur les trois *temples* successifs

6. Alfred Renou, *En Égypte au temps de Joseph,* La vie aux pays bibliques, Éd. de l'École, 158 pp., 23,5 × 18,5, abondamment illustré; 450 fr.

7. *L'an dernier à Jérusalem,* cf. *La Vie Spirituelle,* octobre 1952, p. 331.

8. M. Lelong, O.P., *Terre Sainte,* photographies de Villem van de Poll; préface du R. P. Avril, O.P., Elsevier, 1955, 196 pp., in-4°, nombreuses photos, quatre planches en couleur, relié toile; 2.640 fr.

*de Jérusalem*[9] : celui de Salomon, celui de la restauration, celui d'Hérode. Le cahier suivant retrace l'histoire mouvementée de *Samarie*[10], depuis sa fondation par Omri, et se termine par un chapitre sur la dévotion spéciale à saint Jean-Baptiste, dont le chef y fut peut-être transporté. Dans la longue histoire de *Babylone*[11], l'auteur a choisi les points qui sont en contact avec l'histoire sainte — et l'on sait la place qu'y tient cette ville, qui, depuis la tour de Babel étudiée dans un précédent cahier jusqu'à l'Apocalypse, est dans la Bible le symbole même des puissances du mal.

Ces livres vivants, facile à lire, sont à la fois solides et d'une bonne tenue littéraire. Cette collection est une entreprise réellement utile qui, actuellement, n'a pas d'équivalent.

La traduction du petit livre bien connu de Albright : *The archeology of Palestine*[12] (Pelican Books) a été révisée par l'auteur pour tenir compte des dernières découvertes. Elle inaugure toute une série de publications qui doit accompagner la Bible de Jérusalem : archéologie, histoire, langues, monographies diverses.

Ce volume dense, concis, est l'œuvre d'un maître : sa solidité et sa valeur technique ne l'empêchent pas d'être accessible.

Après avoir parlé, en connaissance de cause, de la technique des fouilles et de leurs préliminaires — qui commencent souvent par des visites et des quêtes aux mécènes éventuels — Albright résume magistralement les conquêtes de l'archéologie pour chaque période de la Palestine : préhistorique, chalcolithique, l'âge du bronze, l'âge du fer, l'époque gréco-romaine; vient ensuite un aperçu sur les peuples, les langues, l'écriture et la littérature, sur la vie quotidienne dans la Palestine antique; puis une étude des rapports de l'archéologie à l'Ancien et au Nouveau Testament.

Il faut noter que, si un début de science archéologique a développé une tendance à dénier à la Bible une valeur historique — et c'est l'attitude de la masse des savants au siècle dernier — beaucoup de science,

9. * André Parrot, *Le Temple de Jérusalem*, « Cahiers d'archéologie biblique », n° 5, Delachaux et Niestlé, 94 pp., 21×14 cm.; 360 fr.

10. * André Parrot, *Samarie, capitale du royaume d'Israël*, même collection, n° 7, 118 pp.; 520 fr.

11. * André Parrot, *Babylone et l'Ancien Testament*, même collection, n° 8, 142 pp.; 500 fr.

12. William Foxwell Albright, *L'archéologie de la Palestine*, traduit de l'anglais par R. Alapetite, Éd. du Cerf, 1955, 18×15, 300 pp. et planches; 1.080 fr.

ou une science plus mûre, amène au contraire à constater l'exactitude des données historiques de la Bible :

> Les données historiques de la Bible sont exactes à un point qui dépasse de loin les idées de n'importe lesquels des critiques modernes qui se sont constamment égarés du côté de l'hypercritique (p. 248).

Qu'il s'agisse de l'ancienneté du contenu du Pentateuque, de la date des psaumes, de « l'étroit parallélisme qui existe dans l'ensemble entre l'archéologie et les documents littéraires » (p. 246), de l'identification de sites modernes des villes anciennes mentionnées dans l'Ancien Testament, les conclusions d'Albright sont extrêmement intéressantes en ce sens qu'elle rejoignent les positions traditionnelles, à partir des acquisitions scientifiques récentes.

Quelques bonnes planches complètent l'ouvrage.

Ce petit livre excellent — même si les spécialistes discutent telle conclusion de détail — nous apporte un condensé qui manquait en français, où nous n'avions jusqu'à présent que les deux gros volumes purement techniques de Barrois [13].

Le *Dictionnaire d'archéologie biblique de* CORSWANT [14] répond aussi à un besoin; ses articles brefs fournissent des renseignements assez sûrs et précis sur toutes les « réalités » bibliques : les minéraux, les végétaux, les animaux, les outils, les vêtements, les parures; la famille; l'habitation, les arts, les métiers, les poids et les mesures; le droit, la guerre; le culte et tous les éléments de la religion, etc.

Au début du livre, un plan systématique qui groupe les articles facilite beaucoup les recherches.

Il s'agit uniquement dans ce livre des choses que l'on trouve dans la Bible : il n'y faut pas chercher par exemple des renseignements sur les périodes archéologiques, âge du bronze ou du fer, ou sur les lieux des fouilles; quelques indications sur ces questions seraient pourtant les bienvenues dans un dictionnaire d'archéologie.

Au total et tel qu'il est, c'est, sous une forme maniable et abordable, un instrument de travail utile.

Il faut remercier les éditeurs de l'aide précieuse qu'ils offrent à tous les travailleurs, de plus en plus nombreux, qui s'intéressent à la Bible.

13. *Manuel d'archéologie biblique*, cf. *La Vie Spirituelle*, décembre 1954, pp. 503 s.

14. W. CORSWANT, *Dictionnaire d'archéologie biblique*, revu et illustré par Édouard URECH, préfacé par André PARROT, Delachaux et Niestlé, 1956, 324 pp., 25×18, relié toile; 2.000 fr.

## II

## Les découvertes du Désert de Juda

Au sujet des sensationnelles découvertes faites dans le *Désert de Juda* depuis une dizaine d'années, les publications se succèdent à un rythme accéléré. Et les travaux de la première heure ont été très vite périmés en raison des nouvelles trouvailles et des déchiffrements meilleurs.

Le livre d'Albert Vincent, *Les manuscrits hébreux du Désert de Juda*[15], comme la plupart des livres de vulgarisation, est tout entier de seconde main, et d'une synthèse insuffisamment ferme. Il n'en est que plus vite dépassé par les rapides progrès de la science en ce domaine.

J.-T. Milik nous offre une documentation de toute première main : *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*[16]. L'auteur a participé personnellement aux fouilles; il est membre de l'équipe internationale qui prépare la publication et la traduction intégrale des fragments de manuscrits.

Après avoir rappelé l'histoire de la découverte, il inventorie la « bibliothèque » de Qumrân et résume ce que l'on peut savoir actuellement de l'histoire des Esséniens, de leur organisation et de leur doctrine. Un chapitre final souligne l'importance de ces découvertes, et donne les hypothèses personnelles par lesquelles l'auteur cherche à reconstituer les faits d'après les données archéologiques.

Ce livre clair et précis, complété par de bonnes photographies, donne une vue d'ensemble des résultats qui peuvent être considérés comme acquis.

Et voici qu'en même temps paraît l'ouvrage de H. E. del Medico, *L'énigme des manuscrits de la Mer Morte*[17]. C'est une attaque massive

15. Albert Vincent, *Les manuscrits hébreux du Désert de Juda*, « Textes pour l'histoire sacrée », choisis et présentés par Daniel-Rops, Arthème Fayard, 282 pp., in-12; 700 fr.

16. J. T. Milik, *Dix ans de découverte dans le Désert de Juda*, Préface de R. de Vaux, O.P., Éd. du Cerf, 1957, 120 pp., in-8°, planches; 600 fr.

17. H.-E. del Medico, *L'énigme des manuscrits de la Mer Morte*, Étude sur la date, la provenance et le contenu des manuscrits découverts dans la grotte 1 de Qumrân, suivie de la traduction commentée des principaux textes, Plon, 1957, 594 pp., in-12; 1.400 fr.

contre toutes les positions communément reçues : il n'y a jamais eu d'Esséniens, les textes de Josèphe qui affirment leur existence sont tous interpolés, le « monastère » de Qumrân n'est qu'une petite installation de fossoyeurs, attenant au cimetière, etc.

On peut juger de l'objectivité de sa méthode en voyant le traitement auquel il soumet tous les textes : il pratique un découpage arbitraire, distinguant une trentaine de sources différentes en un morceau d'une page : ces procédés suffisent à disqualifier ses traductions comme ses reconstitutions.

A l'arbitraire de la méthode et au paradoxe de la position correspond l'agressivité du ton. Nous pensons pourtant avec lui qu'on peut dissocier les deux questions : celle de l'habitat des Esséniens, et celle de la raison d'être des manuscrits dans les grottes, celles-ci sont-elles des bibliothèques ou des cachettes, ou des *genizoth ?* (une *genizah* est un cimetière de manuscrits où les Juifs déposent ceux dont on ne doit plus se servir parce qu'ils ne sont plus en assez bon état, ou parce qu'ils sont hétérodoxes, sans vouloir les détruire parce qu'ils peuvent contenir le nom divin).

L'exceptionnel intérêt de ces découvertes est dû à l'éclairage nouveau qu'elles apportent sur *les origines du christianisme.* Le R. P. Jean Daniélou nous donne précisément un aperçu fort intéressant sur ce sujet [18] : il étudie d'abord les rapports entre la communauté de Qumrân et le milieu évangélique, Jean-Baptiste, la première communauté de Jérusalem; puis il examine les rapprochements qu'on a essayé de faire entre le Christ et ce « Maître de Justice » que nous a révélé le Midrash d'Habaquq; une troisième partie suggère les influences possibles de l'essénisme sur les premiers développements de l'Église et sur le Nouveau Testament.

Aux lecteurs de *La Vie Spirituelle* qui, plutôt que l'aspect technique, cherchent l'aspect proprement chrétien de ces découvertes et les incidences qu'elles peuvent avoir sur nos vies, on ne saurait trop recommander ce petit livre, rapide, intelligent, plein d'intuitions et de suggestions pénétrantes, qui, pour autant qu'il est possible dans l'état actuel de la recherche et du stade encore mouvant de nos connaissances, éclaire pour nous ce point essentiel [19].

18. Jean Daniélou, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du Christianisme,* Éd. de l'Orante, 1957, 124 pp., in-12; 400 fr.

19. Nous regrettons seulement qu'il soit déparé par tant d'erreurs de références. Cela risque de le déprécier dans les milieux scientifiques et c'est bien dommage.

## III

## Les psaumes

Nous devions au R. P. Moos la bonne traduction des psaumes parue dans le *Bréviaire des fidèles* (chez Labergerie), et une partie du lexique qui l'accompagnait. Il nous donne maintenant un volume de poche : « *Les psaumes, prière des chrétiens, traduction nouvelle.... suivie de notes et d'un lexique* [20]. »

Ce lexique est très inégal [21], comme les notes d'ailleurs; certains articles, riches en références, esquissent des thèmes très intéressants; d'autres n'apportent rien, ou des détails techniques absolument inutiles à la prière; certaines affirmations sont aventureuses. La place faite aux ordalies paraît tout à fait démesurée : il prend au pied de la lettre des métaphores telles que « piège », « fosse » ou « filet ». Tous les psaumes de supplication, ou d'action de grâce, ou même les psaumes didactiques qui touchent à ces sujets, forment ainsi une immense catégorie (un tiers du psautier), dite « psaumes de justice », qui ne facilite guère la pénétration du texte.

L'introduction énumère les sens de l'Écriture à partir du texte de saint Thomas matériellement pris : sens *anagogique, pluralité des sens littéraux*, « sens *littéral théologique*, qu'on pourrait peut-être appeler sens *mystique*... ». Il n'est pas possible d'entrer ici dans la discussion de ces positions, mais on ne peut pas dire que cet exposé laborieux apporte quelque lumière pour l'intelligence des psaumes.

Heureusement la pièce maîtresse vaut mieux que ses alentours : la traduction est coulante, rythmée, souvent belle, elle passe assez bien malgré certaines inégalités [22]. Elle facilitera la participation personnelle ou collective de tous à la louange de l'Église.

Pour le nom divin, le traducteur adopte partout « Iahvé » et non « Seigneur ». Cette option est motivée d'une façon inadmissible :

> Nous estimons que le rendre par « Seigneur », c'est le soumettre à une conception sociologique de Dieu périmée. Dieu révélant ce nom divin

20. M.-F. Moos, O.P., *Les Psaumes, prière des chrétiens,* Préface de S. Exc. Mgr Terrier, évêque de Bayonne, Les Éditions Ouvrières, 392 pp., 17×12, cartonné; 640 fr.

21. Il a recopié telles quelles un bon nombre de notices du Bréviaire des fidèles : que l'on compare les mots *abîme, blé, Exode, innocence, Jérusalem, mensonge, Nord, nuit,* etc... Or, nulle part n'est signalé cet emprunt.

n'a jamais eu l'idée de se présenter comme un empereur, un roi ou un seigneur (p. 358).

Mais précisément, en français actuel, le nom Seigneur, décanté de toute attache sociologique, est devenu le terme qui exprime le mieux la divinité, et que nous pouvons employer également en parlant à Jésus ou à son Père. Le déprécier ainsi, c'est rayer bien cavalièrement tout l'usage d'Israël, du Nouveau Testament et de l'Église!

Nous n'avons évidemment pas à faire nôtre le scrupule excessif qui a poussé le Judaïsme à remplacer partout Iahvé par *Adonaï*, Seigneur, mais il ne faut pas oublier que les premiers chrétiens lisaient leur Bible en grec, et ils parlaient habituellement à Dieu en l'appelant *Kurios*, Seigneur. Quand l'hymne de l'épître aux Philippiens proclame « de Jésus-Christ qu'il est Seigneur », c'est une affirmation solennelle de sa divinité. Et ainsi ils retrouvaient Jésus dans toutes les pages de l'Ancien Testament qui parlent du Seigneur. On ne saurait trop insister sur l'importance de cet emploi d'un terme plus ouvert dans la traduction de la Septante qui avait ainsi préparé les esprits à saisir l'unité de la révélation.

Et dans le psautier ce terme même nous permet de prier le Seigneur Dieu au nom du Christ ou de prier le Seigneur Jésus avec toute l'Église. La transcription pure et simple de Iahvé, acceptable dans les livres historiques ou dans une traduction scientifique du psautier, nous gêne ici pour adresser notre prière au Christ. Dans un livre qui veut proposer les psaumes à la prière des chrétiens on regrette d'autant plus cet archéologisme qui méconnaît très profondément une des lois fondamentales de la prière chrétienne[23].

L'excellente plaquette de J. Laloux, *Pour mieux prier les psaumes*[24], en est à sa quatrième édition. Il présente les psaumes dans l'ordre du

22. Il y a des maladresses :

Il a réalisé par son bras *un tour de force* (Magnificat)
..... *j'ai la bouche pleine*
de ta louange (Ps. 70, 8).

Et surtout des libertés excessives prises avec le texte, par exemple, la suppression de 103, 15 jugé « trop prosaïque », l'omission pure et simple, sans aucune justification, de 76, 3 *c*.

23. Puisqu'on a rangé les psaumes dans l'ordre des heures du Bréviaire, pour qu'on puisse suivre un office.

24. Jean Laloux, *Pour mieux prier les Psaumes*, 4e édition revue et corrigée, Les Éditions du Levain, 86 pp., 11×18; 240 fr.

Bréviaire en donnant pour chacun un titre, son genre littéraire, son plan; puis quelques lignes résument ce qu'il est indispensable d'en connaître pour le goûter, et indiquent une orientation pour la prière — dans un sens d'ailleurs plus individuel que christologique, et ce serait peut-être le point faible de ce guide : il suggère constamment la « christologisation par en haut »[25], la façon dont les psaumes peuvent devenir notre prière en face du Seigneur — et n'exploite jamais ou presque la « christologisation par en bas », la récitation des psaumes adressée au Père au nom du Christ. On souhaiterait cet élargissement de la perspective dans une prochaine édition.

Celle-ci a apporté quelques modifications : une juste perception des conditions de la prière a fait éliminer toutes les indications de date et d'auteur; un respect plus grand du sens littéral ne tente plus de justifier les malédictions, mais propose « de les lire simplement comme une lecture historique ». Une note encore timide (ps. 108) montre que la pensée s'oriente dans la bonne direction, mais c'est ici qu'une option plus franche dans le sens de la prière du Christ écarterait définitivement le malaise, en nous apprenant à prier les malédictions mêmes.

Pour savourer les psaumes en disant l'office divin, rien ne peut suppléer à l'effort personnel d'assimilation et de méditation, mais ainsi guidé cet effort est minime et très vite fructueux. Ce livre modeste et pratique, où l'on sent avant tout le souci d'aider concrètement les prêtres, mérite notre reconnaissance[26].

A côté des traductions des psaumes qui cherchent à nous associer le plus étroitement possible à la prière liturgique, il y a place pour des paraphrases assez larges, des cantiques à inspiration biblique. C'est à ce genre qu'appartiennent les recueils du R. P. Deiss[27].

25. Cf. B. Fischer, *Le Christ dans les Psaumes* (*La Maison-Dieu*, n° 27, et *La Vie Spirituelle*, janvier 1956, pp. 72, 74).

26. Nous nous en servirons surtout les jours où l'on dit les psaumes de la férie. Pour les fêtes avec des psaumes propres, on utilisera avec plus de profit, pour préparer l'office, le Psautier de la Bible de Jérusalem en deux volumes, dont le second est une mine inépuisable — ou, plus sommaires, le livre de Dom Vandenbroucke (cf. *La Vie Spirituelle*, janvier 1956, p. 72), ou de Mgr Garrone, *Psaumes et Prière* (cf. *La Vie Spirituelle*, juin 1953, p. 640).

27. Lucien Deiss, *Psaumes et cithare*, 48 pp., 210 fr.; *Louange de gloire*,

Apprécier la qualité classique de la musique, et le principe de l' « isorythmie », ce serait sortir du domaine de ma compétence, et du cadre d'un bulletin biblique. Du point de vue de la traduction, c'est une joie de constater que d'un recueil à l'autre la fidélité au texte va croissant.

S. J. D'A.

70 pp., 300 fr.; *Cantique nouveau,* 46 pp., 210 fr.; Éditions du Levain, 13×18,5.

Le premier de ces recueils était illustré d'une façon charmante dont les autres n'ont pas retrouvé la veine.

# *Histoire ignatienne* *

Au risque de décourager un peu plus certains recenseurs de livres[1], un nouveau numéro de taille imposante[2] (plus de mille pages en deux volumes) vient de s'ajouter à l' « énorme littérature » de « plusieurs centaines de livres, brochures, articles de journaux et revues, comptes rendus de congrès, etc. », qui ont été produits sur saint Ignace de Loyola en la seule année 1956. Précisons d'ailleurs, pour le soulagement du lecteur, qu'il contient fort peu d'inédits, mais que les quarante numéros ici recueillis, diligemment révisés par un spécialiste, le P. Ignacio Iparraguirre, prennent comme une nouvelle jeunesse par le seul fait de leur rapprochement et de leur distribution en deux sections : Études biographiques, Études spirituelles.

* Désormais, il sera facile de s'orienter dans l'immense littérature concernant saint Ignace de Loyola grâce à l'excellent répertoire du P. Ignacio Iparraguirre, S. J., *Orientaciones Bibliograficas sobre san Ignacio de Loyola* (13×20, 151 pp., 679 numéros avec Index des auteurs et des matières; Institutum Historicum Societatis Jesu, via dei Penitenzieri, 20, Rome, 1957, L. 1400). Il est divisé en cinq grandes parties : 1° Bibliographies (pp. 13-14); 2° Sources imprimées (pp. 15-20); 3° Études (pp. 21-74); 4° Écrits (pp. 75-111); 5° Spiritualité (pp. 112-136). C'est principalement cette dernière section qui intéressera nos lecteurs : *a*) Bibliographie et sources (p. 112); *b*) Influences et dépendances (pp. 112-113); *c*) Études d'ensemble (pp. 113-116); *d*) Points particuliers (pp. 116-136; l'oraison compte près de 80 numéros, 586-650, et la mystique 11 numéros, 651-661).

1. *V. g.* le P. André Duval, O.P., dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologique*, t. XLI, avril 1957, p. 329.

2. Pedro de Leturia, S.J., *Estudios Ignacianos*, révisés par le P. Ignacio Iparraguirre, S.J., 13×24, 2 volumes de xxxii-475 pp. et 544 pp. Vol. I : *Estudios Biograficos;* vol. II : *Estudios Espirituales,* Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu; vol. X et XI, Institutum Historicum S.I., via dei Penitenzieri 20, Roma, 1957; 5000 Lires ou $ 8 00.

Toutes ces études sont l'œuvre du P. Pedro de Leturia y Mendia, né le 26 novembre 1891 à Zumarraga, dans le pays basque, non loin de la patrie de saint Ignace de Loyola. Professeur d'histoire ecclésiastique, fondateur de la revue *Archivum historicum Societatis Jesu* (30 avril 1931), directeur de la collection des *Monumenta historica Societatis Jesu* (1931-1947), enfin doyen de la Faculté d'histoire ecclésiastique à l'Université grégorienne de Rome (1932-1953), il a laissé une trace profonde dont témoignent les générations d'étudiants et de chercheurs inspirés et dirigés par lui presque jusqu'à sa mort (20 avril 1955). Ses écrits permettent donc d'établir une sorte de bilan des études concernant saint Ignace depuis près de trente-cinq ans (dès 1921 parut de lui un essai de psychologie surnaturelle plusieurs fois retouché par la suite).

Toutefois, dès l'abord, il convient de dissiper une illusion que pourraient avoir conçue les nombreux lecteurs de son excellent petit ouvrage sur les « enfances » d'Ignace avant Manrèse, *El gentilhombre Iñigo López de Loyola en su patria y en su siglo* [3]. Le P. Leturia aurait voulu donner une suite méthodique à ce livre fondamental, et il était certainement le jésuite le mieux qualifié pour écrire la vie définitive de saint Ignace. Il n'a point réussi à le faire, soit à cause de ses occupations excessives, soit peut-être aussi par suite de ses exigences intellectuelles. On pourra y suppléer partiellement, en français, par la biographie encore solide du P. Dudon (1922-1934), par la vie attachante de M. Guillermou [4], ou, pour les « années du Pèlerin » avant la fondation de la Compagnie, par la traduction française de l'ouvrage du P. Brodrick [5]. Tout cela ne remplacera pas ce qu'on était en droit d'attendre du P. Leturia. Il ne nous a laissé que des essais fragmentaires, mais combien significatifs! Quand il empoignait une question, même ancienne et rebattue, il ne la quittait plus sans l'avoir fait progresser : si vive était sa perspicacité à ne rien laisser perdre de tous les témoignages écrits.

## *Les étapes de l'historiographie de saint Ignace* [6]

Chose étrange! Il a fallu attendre le début du XX[e] siècle pour que nous deviennent accessibles, dans leur ensemble, les écrits de saint

3. Montevideo, 1938. Réédité à Barcelone en 1941 et 1949.
4. Éd. du Seuil, 1956.
5. Traduction du P. Boulangé, Éd. Spes, 1956.
6. Nous suivrons de près l'Introduction donnée par le P. Ignacio Iparraguirre aux *Obras completas de S. Ignacio*, Éd. de la B.A.C., Madrid, 1952, p. 7.

Ignace[7]. Jusqu'alors, ils n'étaient connus que très fragmentairement, à l'exception de certaines lettres fameuses telles que celle sur l'obéissance. Et pourtant, du vivant même du saint, on avait commencé à écrire sa vie, si bien qu'il se trouve très peu de grands personnages sur lesquels existe un fonds de publications aussi important. Malgré ces richesses surabondantes, il faut avouer qu'après quatre siècles, nous ne possédons point encore de biographie vraiment satisfaisante.

Pour les sources ou premiers essais concernant Ignace et ses premiers compagnons, nous possédons maintenant deux gros tomes édités par le P. de Dalmases[8]. Parmi ces reliques, il faut principalement signaler ce que l'on appelle à tort l'Autobiographie ou, plus proprement, le « Récit du Pèlerin »[9], le diaire du même P. Gonzalez de Camara lorsqu'il était ministre de la maison de Rome[10], les notes plus ou moins détaillées des PP. Ribadeneira (admis à moins de quatorze ans dans la Compagnie en 1541), Polanco (secrétaire de la Compagnie à partir de Pâques 1547) et Nadal (visiteur de la Compagnie du vivant d'Ignace). Un seul fragment du *Journal spirituel* même d'Ignace nous a été conservé, il est capital.

C'est à partir de ces documents primordiaux, très imparfaitement connus, que furent rédigées les deux premières biographies imprimées. La première en date est celle du P. Ribadeneira. En l'année 1567 seulement, il reçut commission officielle du troisième général, saint François de Borgia, mais il l'avait commencée dès 1553; la rédaction en fut achevée au début de 1569, imprimée en latin en 1572, en espagnol en 1583. A certains points de vue, c'est une œuvre solide, marquant une nouvelle époque dans le champ de l'hagiographie chrétienne; au lieu des amplifications oratoires dont on vivait alors trop souvent, il ne s'y trouve pas une anecdote, une phrase, un mot qui ne porte la garantie d'un document écrit ou d'un témoin oculaire. Son succès fut immédiat. Il faut pourtant reconnaître que Ribadeneira simplifie parfois trop les questions et qu'il demeure souvent à la superficie extérieure des problèmes spirituels ou historiques. Ses contemporains (Canisius, Lainez...) lui

7. Plus de six mille numéros pour sa seule correspondance en douze tomes; les *Exercices spirituels,* par le P. Codina, en 1919; les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus après 1934.

8. *Fontes narrativi de S. Ignacio et de Societatis Iesu initiis,* vol. I, avant 1557, publié en 1943; vol. II, 1557-1574, publié en 1951; vol. III, après 1574, à paraître.

9. Récit enregistré par le P. Gonzalez de Camara, 1553-1555, quelques années avant la mort d'Ignace : *ibid.,* I, pp. 323-507.

10. 26 janvier-18 octobre 1555 : *ibid.,* pp. 508-752.

reprochaient aussi de trop se complaire dans son rôle d'enfant chéri de saint Ignace.

Pour ces motifs, l'on demanda, en 1585, à un cicéronien, Maffei, de refaire le travail, en partant lui aussi des documents accessibles, à l'exception de la plupart des lettres. Le résultat fut honorable; la biographie de Maffei, plus rhétorique et académique que celle de Ribadeneira, manque par contre du charme et de la chaleur communicative de cette dernière.

A partir de ces deux vies officielles, les nombreuses biographies de saint Ignace ne furent que des variantes plus ou moins réussies jusqu'à la fin du XIX[e] siècle. Pour les historiens de cette époque, les documents eux-mêmes, dissimulés dans des archives et éléments non élaborés, n'offraient habituellement que peu d'intérêt. On ajouta surtout de pieuses légendes, inspirées par une iconographie simplificatrice, en estompant habilement les écarts de la jeunesse mondaine. Lancicius avait voulu renouveler l'information par ses enquêtes personnelles auprès des jésuites survivant des premières générations; il ne réussit point à les mener à terme. Toutes les biographies qui parurent à l'occasion de la béatification (1619) et de la canonisation (1622) ne furent guère que des compromis plus ou moins adroits entre Ribadeneira et Maffei (une concordance fut publiée en 1599) souvent agrémentés d'images (Lancicius, Rome, 1609; Ribadeneira, Anvers, 1610). Le P. Morin, et surtout le P. Rosweyde, essayèrent bien d'y appliquer la méthode critique; faute de documents de première main, ils ne parvinrent pas à modifier l'aspect hiératique, rhétorique, solennel, d'un Ignace qu'on représentait avant tout comme un génial organisateur. Ce qu'on chercha chez lui, ce fut avant tout l'extraordinaire. Déjà Maffei, en son style élégant à la Tite-Live, avait mis dans la bouche d'Ignace des discours achevés; il « ennoblissait » ses expressions les plus simples, et il réduisait à trois pages la description de sa vie quotidienne et domestique. Par contre, il consacrait un chapitre considérable aux « choses admirables de saint Ignace ». Ce fut à cette source que puisèrent les littérateurs : Cervantes, Quevedo, Lope de Vega, Gongora, Argensola et, un peu plus tard, Calderon de la Barca. « Ignace, fondateur providentiel et extraordinaire d'un ordre religieux admirable et inouï » : telle pourrait être l'inscription à placer au bas de tous ces portraits affublés de fastueux ornements. Chez Thomas Prieto (Madrid, 1759) s'y ajoutera l'aspect militaire renforcé.

Cependant, dans la tradition sclérosée, quelques éléments nouveaux avaient réussi à s'infiltrer, en particulier grâce aux procès de béatification et de canonisation (Gretser, Kassich). Quelques auteurs même s'étaient aventurés dans les dépôts d'archives (un anonyme dès 1629!),

surtout Bartoli (1650) qui proclama son intention de ne donner que des faits contrôlés aux sources elles-mêmes. Ce souci de vérité historique demeura gâché par un certain parti pris apologétique. L'on continuait à ciseler l'image classique d'un saint Ignace, général d'ordre, stratège inégalé, vainqueur du protestantisme, exemplaire sublime de toutes les vertus; nulle part on ne le montra conversant familièrement avec ses fils dans sa petite chambre du Gesu, ou contemplant au jardin les simples fleurs des champs!

Ce fut à travers la gloire du Bernin ou les perspectives architecturales d'un Frère Pozzo que le P. Bouhours, par exemple, voyait Ignace et le dépeignait pour ses contemporains. Le janséniste Quesnel le faisait remarquer malignement [11] :

> La vie de saint Ignace composée par un jésuite n'a pas été bien reçue du public. L'auteur est le P. Bouhours, célèbre parleur et qui se pique de la pureté de la langue. Mais il aurait tort de se piquer des autres parties nécessaires à un historien. Les amis de ces Pères s'étonnent et leur reprochent de ce qu'ils ont laissé paraître cet ouvrage qui ne leur fait pas honneur, ni à leur saint, qui y paraît tantôt comme un Don Quixote spirituel et dévot, tantôt comme un homme qui, roulant une pensée de vengeance dans son esprit, s'abandonne à la conduite de son cheval pour se déterminer au meurtre d'un homme.

Malgré ces défauts, ou peut-être à cause d'eux, l'ouvrage de Bouhours connut vingt-trois éditions; il fut traduit en allemand et en flamand. Il paraît d'ailleurs presque modéré à côté de celui où Nieremberg nous accable d'événements extraordinaires, de prophéties et de miracles. Francisco Garcia marque un certain progrès sur ses prédécesseurs en ce qu'il insiste sur les vertus personnelles d'Ignace, mais il noie tout cela dans un style emphatique, boursouflé, encombré de métaphores et d'images.

Manifestement, il n'y avait qu'un remède à ce débordement d'exagérations, c'était le retour aux textes originaux. Ainsi le comprit le bollandiste Jean Pien qui, dans les *Actes des Saints* de juillet, imprima la traduction latine de l'Autographe effectuée autrefois par le P. du Coudret; il y ajouta la vie latine de Ribadeneira. Mariani en bénéficia sans toutefois éviter les défauts de ses prédécesseurs qui sont encore surpassés plus tard par Fr. X. Fluvia, prodiguant à chaque pas les mots « extraordinaire », « prodigieux », « héroïque ».

En 1750 s'amorça une réaction, grâce à un projet d'Académie d'his-

11. 29 septembre 1678, Paris, à Magliabecchi, dans Valéry, *Correspondance de Mabillon*, 1847, t. III, p. 273.

toriens jésuites élaboré par le P. Andrès Marco Burriel; mais celui-ci, expulsé d'Espagne, dut gagner l'Italie où le P. Menchaca commença modestement à réunir quelques épaves de l'immense correspondance d'Ignace[12]. Le P. Roothaan, génial rénovateur de la Compagnie renaissante, ne disposa que de ce matériel réduit quand il voulut raviver chez les siens la compréhension des *Exercices spirituels*. Les rééditions de Bartoli par les PP. Michel et Clair gardèrent beaucoup de traces du maniérisme antérieur, bien que les traits essentiels de la physionomie d'Ignace commençassent à se dégager de tout ce fatras.

Le véritable réveil des recherches historiques date de 1870, lorsque le P. Antonio Cabré découvrit le manuscrit original de Menchaca, enrichi de notes par Puyal. Avec Miguel Mir, il se mit en quête des inédits. Léonard Cros furète dans de nombreux dépôts d'archives : Azpeitia, Alcala, Madrid. Puis, malgré la défection de Miguel Mir, les efforts aboutirent, avec Jean-Joseph de la Torre et plus tard José M. Vélez, à la grande entreprise des *Monumenta historica Societatis Jesu*, qui en sont maintenant à leur soixante-quinzième volume (dans presque tous les tomes, il se trouve des éléments importants pour la biographie d'Ignace).

Les historiens n'attendirent pas l'achèvement de cette œuvre immense pour commencer à replacer les documents déjà exhumés dans le contexte de l'époque. Parmi eux, on remarqua surtout des protestants : Kruenbrecher, Gothein, surtout Heinrich Böhmer en 1910, avec Stockius en 1914. Pour certains d'entre eux, comme Böhmer, Ignace fut très grand sur le plan naturel de la psychologie; d'autres auteurs, comme Füllop-Miller, verront en lui un politique fascinant, un diplomate intrigant, le vrai dominateur de la Curie romaine.

Les historiens jésuites des Assistances de la Compagnie de Jésus ont déjà fait beaucoup pour rectifier ces conclusions abusives. En Italie, le P. Tacchi-Venturi l'a décrit dans le contexte du monde spirituel de son époque, avec les pratiques de piété alors en vigueur. Le P. Astrain, en Espagne, a souligné les étapes suivies pour la fondation de la Compagnie. Le P. Fouqueray, pour la France, a raconté son séjour à Paris. Tous, y compris les PP. Rodrigues (Portugal), Poncelet (Pays-Bas), Duhr (pays de langue allemande), ont mis en lumière les véritables activités du Général de l'ordre; sans doute, une série imposante de commandements, de dispositions, de consignes et de réalisations, mais surtout un travail discret dans son petit appartement romain, avec le rayonnement de sa personnalité et la compréhension des problèmes de chaque pays.

12. Quatre-vingt-dix-sept lettres éditées en 1848 par Genelli avec Puyal.

Par là, s'affirma de plus en plus l'impossibilité d'enfermer toute son activité dans une vision d'ensemble, comme on l'avait tenté jusque-là. Il apparaissait indispensable de démembrer le thème général en monographies partielles; par exemple, suivant les lieux : Azpeitia, Arévalo, Pampelune, Montserrat, Manrèse, Barcelone, Jérusalem, Alcala, Salamanque..., même Aranzazu, Bruges, Valence. On devait aussi approfondir les diverses étapes de sa vie, comme la jeunesse, la conversion, les études, certaines années cruciales (1538), des actions concrètes (le pèlerinage à Jérusalem), les vœux de Montmartre, la profession à Saint-Paul-Hors-les-Murs, la première messe, la vision de la Storta. Le champ d'action se fragmentait en domaines particuliers : champ missionnaire chez les Orientaux, activité sociale dans le peuple, culte de la sainte Eucharistie, travail en faveur du clergé et des séminaires, direction spirituelle, manière de former l'âme de ses fils, souci de la santé du corps, travail catéchistique, idées pédagogiques, estime de la grâce sanctifiante, relations avec d'autres personnages (Paul IV, Érasme, Vivès, les Dominicains), le franciscanisme de son âme, quelques-unes de ses maximes, leur relation avec les idées du temps, avec Thomas a Kempis, avec la contre-réforme. Pour mieux le connaître, on gagnait incontestablement à le comparer avec d'autres personnages, comme sainte Thérèse, Luther, saint François d'Assise, saint Thomas d'Aquin, Nietzsche, Guicciardini, Calvin; et même, par manière de caricature ou de subtilité littéraire, avec Lénine, Mussolini, Staline. On étudia surtout à fond le tempérament et le caractère d'Ignace, sa riche spiritualité, sa mystique élevée, sa vie de présence continuelle de Dieu, les idées centrales et caractéristiques de la spiritualité. Chacun des chercheurs apportait une perspective nouvelle pour connaître plus à fond le fondateur de la Compagnie de Jésus.

Ce fut à partir de ces monographies qu'on s'efforça de dresser les premières synthèses : Huonder, Larranaga, Casanovas, Kolb... Parmi ces biographies complètes, la meilleure demeure, sans contestation possible, celle de Dudon. Précis, méthodique, diaphane dans l'exposé, bon connaisseur des sources, il donne dans son œuvre une impression d'objectivité et de soin qui plaît à l'homme d'aujourd'hui. Pour la première fois, il met à profit, en une vie globale de saint Ignace, en plus du riche apport des *Monumenta historica Societatis Jesu,* l'héritage de l'infatigable P. Cros. Il replace le saint dans le cadre de son entourage réel, et, inversement, il projette sur beaucoup de comparses la lumière qui émane de lui. Mais l'ouvrage du P. Dudon, publié seulement en 1934, était déjà achevé en 1921. Or, c'est durant les trente-cinq dernières années qu'on a écrit les meilleures monographies relativement à l'évolution spirituelle du saint (entre autres, celle du P. de

Guibert sur son *Journal spirituel,* ou du P. Rahner sur l'illumination de la Storta). De plus en plus aussi, des érudits laïcs se sont intéressés à la véritable figure d'Ignace, comme José de Arteche et Iñigo Giordani; plusieurs protestants ont élaboré des travaux de valeur : Robert Harvey, Henry Dwight, Sedgwick, Hollis, Paul van Dyke, Stewart Rose. Cela n'a pas été sans inconvénient. A côté de déformations flagrantes (Emilio Castelar, René Füllop-Miller, L. Marcuse, Salaberria, Miguel de Unamuno, Richard Blunk, pour ne point parler des caricatures de Miguel Mir, Recalde, Baumgarten), des hommes bien intentionnés ont exagéré certains traits (comme les écarts moraux de jeunesse). Tout ceci est peu à peu redressé à l'aide d'interprétations psychologiques et philosophiques plus fouillées (Mauricio de Iriarte, Fessard).

Il faut replacer l'œuvre du P. Leturia dans ce contexte touffu, telle qu'elle nous apparaît maintenant avec tant de clarté grâce à la réunion de ses principaux articles.

## *L'œuvre ignatienne du P. de Leturia*

La première caractéristique des écrits du P. Leturia, c'est que rien n'est donné à l'imagination, tout à l'examen des textes eux-mêmes. A chaque instant on le voit préoccupé de ne point quitter ce terrain solide. L'une de ses toutes premières publications, en 1925, n'était guère qu'une collection de faits peu connus ou ignorés sur saint Ignace; on peut la considérer comme le germe de presque tout ce qui s'est fait depuis lors [13]. Beaucoup de ses articles les plus importants sont accompagnés d'une véritable anthologie de textes découverts par lui. Ces textes, il ne s'ingénie pas seulement à les trouver, mais — ce qui est presque plus rare — il sait les lire. Un mot omis, un déplacement d'une virgule ou d'un point, une variante apparemment insignifiante, le mettent sur la piste de suggestions nouvelles qu'il appuie aussitôt avec les trésors de souvenirs puisés dans le vaste trésor de ses nombreuses lectures; à titre d'exemple, citons « l'influence de saint Onufre sur saint Ignace à la base d'un texte de Nadal [14] ». Il a véritablement le don de percevoir les affinités.

13. La mince plaquette, *Nuevos datos sobre San Ignacio,* s'est développée, avec son appui, dans les deux ou trois gros volumes des *Fontes narrativi...,* du P. de Dalmases.

14. T. I, pp. 97-112.

A peine a-t-il rassemblé ses matériaux qu'il les dispose dans un ordre chronologique. Il sait — et il le prouve par son exemple — qu'on n'a encore trouvé aucun moyen plus efficace pour éliminer beaucoup de faux problèmes. Avant tout, on doit fixer les dates, et, si on ne peut pas les fixer de manière absolue, les conjecturer avec le plus de probabilités possibles. Tous ceux qui ont utilisé son conspectus chronologique d'ensemble pour la vie de saint Ignace[15] savent par expérience le nombre de faux pas qu'il leur a ainsi évités. D'ailleurs, il demeure toujours prêt à remettre en question ce qu'il a d'abord pensé si un nouveau texte l'y contraint[16].

Cette fidélité incorruptible aux textes et à la chronologie le rend-il insensible aux traditions vénérables qui, peu à peu, se sont acquis un certain droit de cité dans l'hagiographie de saint Ignace? Non, certainement. Il y en a sans doute un certain nombre (comme le rapt de huit jours à Manrèse, la dictée des *Exercices* par la Sainte Vierge à Ignace...) qu'il traite surtout par le silence quand elles ne lui paraissent pas fondées. Mais, s'il peut leur trouver un fondement dans les textes, il s'en réjouit sincèrement; par exemple, pour le séjour d'Ignace dans une grotte à Manrèse, qui a connu une si grande popularité au XVII[e] siècle bien qu'attesté seulement par des textes datant de 1595, il a la joie d'en découvrir un témoignage imprimé, plus jeune de quarante années[17]. Contre divers auteurs qui affirment qu'Ignace, avant Manrèse, a vécu solitairement à Montserrat, il revendique pour Manrèse le privilège ancien[18].

Ainsi armé, il n'a pas beaucoup de peine à montrer la faiblesse de beaucoup de synthèses aventureuses, telles que celles de José Maria Salaverria en 1929[19]. Il excelle aussi à dégager dans ses comptes rendus les mérites de ses émules ou de ses prédécesseurs : le P. Huonder[20], le P. Pietro Tacchi Venturi[21], le P. de Dalmases dans les deux tomes des *Fontes narrativi*[22]. Bien plus, il exerce cette même charge de censeur à son propre sujet pour le livre si dense qu'il a écrit — c'est le seul — *El gentilhombre Iñigo Lopez de Loyola en su patria y en su siglo*[23] : cette autocritique, publiée anonymement en 1939, est peut-être

15. T. I, pp. 11-54.
16. *V. g.* Règles d'orthodoxie.
17. 1556 : cf. t. II, pp. 89-98.
18. *Ibid,* t. I, pp. 113-178.
19. *Ibid.,* t. II, pp. 429-450.
20. *Ibid.,* t. II, pp. 451-457.
21. *Ibid.,* t. II, pp. 457-461.
22. *Ibid.,* t. II, pp. 461-463, 463-468.
23. *Ibid.,* t. II, pp. 468-475.

ce qu'il a laissé de plus révélateur sur ses méthodes de travail. Des mises au point telles que celles sur le Loyola du P. Justo Beguiriztain, S. I. [24], ou sur les relations d'Ignace avec les Dominicains d'après le P. Constant, O. P. [25], achèvent de nous montrer sa manière, à la fois courtoise et décidée, de mettre en relief ce qu'il tient pour la vérité.

Faut-il attribuer à tant d'exigences le fait qu'il ne soit point parvenu à rédiger la vie de saint Ignace qu'on attendait de lui [26] ? Ce n'est point impossible. Quand il trouve un sujet bien circonscrit qui lui paraît mériter un examen approfondi, même si c'est apparemment de moindre importance, il ne se résout à le quitter qu'après avoir épuisé toutes les sources d'information; ainsi l'année de la naissance de saint Ignace [27], les dames basques dans la formation et la transformation d'Iñigo de Loyola [28], la « dame des pensées » d'Iñigo de Loyola convalescent [29], Jérusalem et Rome dans les desseins de saint Ignace de Loyola [30], l'importance de l'année 1538 dans l'accomplissement du vœu de Montmartre [31], la première messe de saint Ignace de Loyola et ses relations avec la fondation de la Compagnie [32], etc. Ces exemples pourraient être multipliés. Son goût manifeste pour la « microanalyse » ne l'empêche pas de proposer des vues d'ensemble, soit comme introduction, soit plus souvent comme conclusion à de longues analyses de détail [33].

C'est principalement dans les questions de spiritualité qu'il donne libre cours à ses qualités d'historien. Tout est fondé, naturellement, sur l'inventaire le plus consciencieux des faits, par exemple : *Livres d'Heures,* l'*Anima Christi* et les *Exercices spirituels* de saint Ignace [34], le *Règne du Christ* et les prologues du *Flos Sanctorum* de Loyola [35], la *Devotio moderna* au Montserrat de saint Ignace [36], etc. Il sait en

24. *Ibid.*, t. II, pp. 476-477.
25. *Ibid.*, t. II, pp. 477-479.
26. Cf. *ibid.*, t. I, pp. 5-7.
27. *Ibid.*, t. I, pp. 55-68.
28. *Ibid.*, t. I, pp. 69-86.
29. *Ibid.*, t. I, pp. 87-96.
30. *Ibid.*, t. I, pp. 181-200.
31. *Ibid.*, t. I, pp. 201-222.
32. *Ibid.*, t. I, pp. 223-238.
33. *V. g.* Aux sources de la « romanité » de la Compagnie de Jésus, 1534-1541, *ibid.*, t. I, pp. 239-256; La pédagogie humaniste de saint Ignace et l'Espagne impériale de son époque, *ibid.*, t. I, pp. 323-354, etc.
34. *Ibid.*, t. II, pp. 99-148.
35. *Ibid.*, t. II, pp. 59-72.
36. *Ibid.*, t. II, pp. 73-88.

tirer les plus heureuses conséquences; à titre d'exemple, nous citerons quelques lignes sur la « veillée des armes de Montserrat »[37].

> La « veillée des armes de Montserrat » est une des images les plus typiques de l'empire espagnol. Plaçons-nous sur le terrain solide de la vraie histoire. La veillée nocturne du caballero basque ne fut pas une scène solitaire et individuelle, ainsi qu'on l'a souvent décrite : les ombres de la nuit, l'église fermée, une chapelle écartée, Ignace plongé dans ses pensées, comme unique témoin, la « Moreneta » (Vierge noire) dans sa niche élevée; le tout sur la montagne merveilleuse.
>
> Sur la montagne merveilleuse, oui. Devant la Mère incomparable, c'est vrai aussi. Mais pas à l'intérieur d'un caveau. Bien au contraire dans le corps de l'église, tout près de la barrière qui sépare le chœur de la nef. Et la nef et le chœur, dans l'embrasement des lumières, avec l'explosion des prières du peuple, la polyphonie des chants des moines et de la schola des enfants. La nuit du 24 mars 1521 — comme toutes les veilles de l'Annonciation — le temple de Montserrat brillait de ses cinquante grands lustres d'argent, donnés par les rois, le dernier par le César Carlos, avec ses quarante cierges gigantesques, offerts par autant de cités et de villes de Catalogne, avec la forêt de chandelles bénites qui étaient envoyées de tous les coins d'Espagne, et de beaucoup de lieux éloignés d'Allemagne et de France. L'Espagne, une et multiple, fait la veillée devant sa Reine. Au-dessus du chœur pendaient de riches ex-votos : les lances, des épées... C'est en cet endroit que se trouvait le vif chevalier de Loyola...

Cette puissance d'évocation n'est point rare chez le P. Leturia; on la retrouve presque partout dans *El gentilhombre...* pour la vie d'Iñigo avant sa conversion totale. Elle brille dans les grands mémoires où visiblement s'est complu le Père et qui débordent beaucoup les limites chronologiques de la vie de saint Ignace : l'heure matinale de méditation dans la Compagnie naissante[38], lectures ascétiques et lectures mystiques parmi les jésuites du XVI^e^ siècle[39], Cordeses, Mercurian, le collège romain et les lectures spirituelles des jésuites au XVI^e^ siècle[40]. Il y a là des pages de première importance pour la compréhension de la spiritualité, non seulement chez les jésuites, mais dans le catholicisme d'alors. Le P. de Leturia, comme le prouvent tant d'autres travaux[41], a mieux compris saint Ignace de Loyola parce qu'il a su le replacer dans le contexte de l'histoire universelle.

Henri Bernard-Maître, S. J.

37. *Ibid.*, t. II, p. 395 : article publié dans l'*Imperio* de Rome, juin 1939.
38. *Ibid.*, t. II, pp. 189-268.
39. *Ibid.*, t. II, pp. 269-332.
40. *Ibid.*, t. II, pp. 333-378.
41. Cf. la liste dressée dans l'Annuaire de l'Université grégorienne de 1956.

# *JÉSUS LE PROPHÈTE*

## *d'après les évangiles synoptiques* *

### *Un livre à lire*

Voici un livre savant. Il est pourtant capital pour la connaissance de la personne de Jésus. Ceux qui auront la patience de le lire y puiseront un enrichissement spirituel incontestable. Toutefois, peu de personnes ont un goût spontané pour la philologie. Elle semble une science particulièrement impénétrable, réservée aux seuls spécialistes, en un mot, inabordable. Il est pourtant souhaitable que de nombreux chrétiens prennent goût, non à la technique scientifique qu'elle suppose, mais à la substance spirituelle qu'elle apporte. Le philologue chrétien n'est pas un pur technicien, il scrute le sens des mots et du même coup nous ouvre des profondeurs cachées de la Parole de Dieu. Si plus de fidèles prenaient le goût de cette recherche, ils pourraient devenir en ce domaine de véritables amateurs, au grand sens du mot, c'est-à-dire des amoureux de la parole divine. Leur foi y gagnerait et les élans de leur cœur se porteraient vers des réalités spirituelles plus solides.

C'est pourquoi il nous paraît bon de donner à ce livre la place qu'il mérite et, loin de lui réserver un simple compte rendu, il nous semble meilleur de transcrire ici quelques-unes des richesses spirituelles qu'il contient.

Le « prophétisme » de Jésus, nous assure l'auteur, est un centre

* Thèse pour le doctorat en philologie biblique par Félix Gils, C.S.S.P., Publications Universitaires de Louvain, 1957.

d'intérêt discuté. Les exégètes chrétiens ou rationalistes s'opposent parfois assez durement si d'une manière générale l'ensemble de la critique s'accorde pour affirmer que Jésus de son vivant a été considéré comme un prophète; certains, comme M. Goguel, le nient avec force. Reprenant l'enquête avec patience, l'auteur envisage successivement les textes qui permettent de placer Jésus au rang des prophètes. Ses conclusions nuancées apportent une véritable lumière. Il examine ensuite les visions prophétiques du Christ pour s'attacher enfin aux prédictions de Jésus. Le Christ a porté sur le Royaume des Cieux, son avènement et sa consommation, sur sa Passion et sa Résurrection un regard qui est vraiment celui d'un prophète. Il ne s'est pas contenté de présager ces réalités futures, mais il en a communiqué les *secrets* à ses amis au rang desquels ses apôtres, par choix direct, et nous-mêmes, par grâce, ont été et sommes placés.

La méthode de l'auteur, la seule valable au point de vue philologique, consiste à scruter le sens des mots et des phrases en rattachant des termes des synoptiques aux expressions et aux textes de l'Ancien Testament. Ce qui est nécessaire pour la critique offre aux chrétiens un fruit nouveau : la possibilité de saisir certaines harmonies secrètes qui unissent les Testaments en une seule révélation que le Christ est venu achever, et sceller du témoignage de son sang.

Voici quelques-unes des richesses de ce livre.

## *La communication des secrets du Royaume.*

Dans un hymne extatique, Jésus s'écrie : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché ces choses aux sages et aux habiles et de les avoir révélées aux tout petits[1]. » A la suite de L. Cerfaux, l'auteur met ce texte en parallèle avec l'épisode du Livre de Daniel, où celui-ci s'affronte aux sages de Babylone qui ne parviennent pas à révéler à Nabuchodonosor la nature de son songe et sa signification. Le jeune Hébreu s'exclame alors : « A toi, Dieu de mes Pères, je rends grâce et te loue de m'avoir accordé sagesse et intelligence[2]. » Les sages et les devins d'une part, les scribes et les pharisiens d'autre part forment une même race; les uns et les autres sont tenus en dehors des secrets du Royaume. Certains reçoivent l'annonce de ses secrets sous forme imaginative : un songe pour le roi de Babylone, des paraboles ou

1. Mt., 11, 25 et parallèles.
2. Dan., 2, 19.

des gestes mystérieux du Christ pour les foules toutes simples d'Israël. Mais Dieu a choisi de plus simples et de plus petits encore pour révéler aux rois et aux foules attentives le sens, la signification profonde et cachée de ces songes ou de ces paraboles. Daniel est un « enfant », les apôtres sont des *nepioi*, terme grec qui signifie les tout petits.

A la suite de cette analyse, on discerne alors deux temps dans la révélation des secrets du Royaume.

1) Dieu met d'abord certains êtres *en présence* des secrets du Royaume par une *énigme*; ainsi il fait naître dans l'âme une *interrogation* préliminaire à la foi. Cette première révélation atteint l'homme dans sa puissance imaginative; par ce sens intérieur, il pressent l'existence du mystère, il sent qu'il est *là*, qu'il vient d'entrer en *contact* avec une parole de Dieu. Cette révélation inclut une sorte de jugement d'existence et l'on peut dire que par le songe ou la parabole l'homme se heurte au mystère comme à une réalité présente, indubitable mais tenaillante, car si la présence en est donnée, le secret en est encore réservé. Nabuchodonosor et les foules à qui s'adressent les paraboles reçoivent cette révélation claire-obscure à des titres divers. Le premier — nous assure L. Cerfaux, cité par notre auteur — « y a quelque droit puisqu'il a reçu du Dieu du ciel le pouvoir universel sur tous les hommes et sur la nature[3] ». Quand aux foules de Galilée, elles forment cette masse des pauvres du Peuple de Dieu qui sont les véritables héritiers de la Promesse.

2) Dieu révèle à quelques êtres privilégiés la substance spirituelle des réalités ainsi évoquées avec la mission d'en transmettre la connaissance à ceux qu'il s'est choisis. C'est la fonction essentielle du prophète. Si à la fin de sa prière le Christ fait allusion à son titre de fils, il assure posséder au premier chef les secrets du Royaume car, selon saint Matthieu, « nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler[4] ». Le Christ est donc prophète à un titre très particulier, celui de sa filiation unique et divine. La surabondance de lumière divine qui l'habite lui fait jouer ce rôle de prophète par éminence.

Mais le Christ ne révèle pas directement ses secrets à la masse. Il choisit parmi les hommes des êtres vraisemblablement privilégiés en raison de la plus grande simplicité de leur cœur, pour en faire les dépositaires de ses secrets et les charger de diffuser ces richesses spirituelles.

3. P. 81, citation de L. Cerfaux : Les sources scripturaires de Mt., 21, 25-30, dans *E.T.L.*, 31, 1955, p. 333. Référence à Dan., 2, 37-38.
4. Mt., 11, 27.

*Les apôtres sont les dépositaires des secrets du Royaume.*

« A vous est donné de connaître les secrets du Royaume des cieux, à d'autres cela n'est pas donné. » Cela ne veut pas dire que la lumière est refusée à certains en vertu de je ne sais trop quelle prédestination janséniste. Mais Dieu trouve plus sage de choisir des intermédiaires pour accomplir cette révélation en vertu de cette loi inscrite dans la nature divine : il préfère associer les hommes à son œuvre que de la conduire jusqu'au bout sans leur concours. Mais les apôtres doivent avant tout considérer que ce dépôt est une *béatitude* : « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez! car je vous le dis, bien des prophètes et des rois ont voulu voir ce que vous voyez et entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu [5]. » Cette joie de la possession des secrets du Royaume est le premier sentiment de l'apôtre, celui qui fait de lui un contemplatif, celui qui doit le maintenir dans une profonde attitude d'humilité pour continuer à faire partie des *nepioi,* des tout-petits qui ont reçu la grâce de cette révélation.

Remarquons ici en passant que cette béatitude du Christ contient tout le secret de la spiritualité apostolique. Les problèmes des rapports de l'action et de la contemplation dans la vie apostolique ont souvent été bien mal posés. Si l'apôtre méditait sans cesse cette exclamation du Christ, il y découvrirait le secret de sa vie profonde. Dépositaire par état ou par appel profond, des secrets du Royaume de Dieu, il mesurerait sans cesse l'incroyable amour de Dieu qui pèse sur lui. Il saisirait aussi que la vie apostolique fait de lui un prophète, c'est-à-dire un homme de Dieu, un familier, un ami, selon la parole de saint Jean :

> Vous êtes mes amis,
> si vous faites ce que je vous commande.
> Je ne vous appelle plus serviteurs,
> car le serviteur ignore ce que fait son maître;
> je vous appelle amis,
> car tout ce que j'ai appris de mon Père
> je vous l'ai fait connaître.

Mais pour ne pas commettre de faute spirituelle, l'apôtre doit mesurer la portée et la limite du secret qui lui est révélé sur cette terre. Les apôtres se sont entendu dire : « A vous est donné de connaître les

5. Lc, 10, 23-24; cf. Mt., 13, 16-17.

secrets du Royaume de Dieu. » Pourtant, au jour de l'Ascension, ils posent une question qui depuis un certain temps leur brûlait les lèvres : « Seigneur, est-ce en ce temps-ci que tu vas restaurer la royauté en Israël ? » Ils s'attirent la réponse suivante : « Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa propre autorité [6]. » Lorsque le prophète Daniel emploie cette expression « un temps et une époque » ou tout simplement « les temps [7] », il parle des temps fixés par Dieu. Il attribue à la quatrième bête, qui symbolise un royaume de la terre plus pernicieux que les autres, vraisemblablement celui d'Antiochus Épiphane, le désir de changer la loi immuable de ces temps décrétés par Dieu. Il nous assure en effet de Dieu :

> A lui la sagesse et la force
> C'est lui qui fait alterner *périodes et temps*
> Qui fait tomber les rois, qui établit les rois,
> Qui donne aux sages la sagesse et la science à ceux
> qui savent discerner.
> Lui qui connaît les *profondeurs des secrets*
> Connaît ce qui est dans les ténèbres,
> Et la lumière réside auprès de lui.
> A toi, Dieu de mes pères, je te rends grâce et je te loue
> de m'avoir accordé sagesse et intelligence.
> Voici que tu m'as fait connaître ce pourquoi nous t'avons imploré;
> Les choses du roi, tu nous les as fait connaître [8].

La détermination de ces périodes relève de la seule vertu sapientielle de Dieu. Il en communique le secret selon son bon plaisir. Vouloir en changer le cours est un blasphème contre sa Toute-Puissance, mais poser à Dieu des questions est aussi une faute spirituelle, car c'est vouloir prendre l'initiative d'une révélation dont Dieu veut avant tout réserver la gratuité. L'ami se tient dans une attitude d'attente, espérant la visite de Dieu et sa lumière; s'il souhaite cette visite, il ne doit pas croire pouvoir infailliblement la provoquer; c'est dans cette attente même que l'apôtre touche le fond de cette véritable pauvreté spirituelle qui attire sur lui les clartés de ces révélations.

6. Act., 1, 6.
7. Dan., 7, 2; 7, 25.
8. Dan., 2, 19-21.

*Les apôtres doivent proclamer ces secrets.*

« Non, rien ne se trouve voilé qui ne doive être dévoilé, rien de caché qui ne doive être connu. Ce que je vous dis dans les ténèbres, répétez-le en pleine lumière; ce que vous entendez dans le creux de l'oreille, proclamez-le sur les toits[9]. » Cette parole du Christ institue les apôtres comme ministres d'une religion qui ne déroule plus ses rites et ne communique plus son enseignement sous le régime de l'arcane. Mais plus profondément, F. Gils, à la suite de J. Dupont, fait remarquer que ces choses cachées s'entendent alors de « ce qui appartient au monde futur, au règne de Dieu... En recevant mission de « révéler », les apôtres voient leur activité se situer dans la perspective de la fin des temps; ils sont investis, à la suite du Christ, en son nom, d'un rôle qui revenait à Dieu d'après les idées de l'apocalyptique[10] ». Si l'on considère que les « derniers temps » doivent s'entendre non pas des ultimes instants qui précèderont le retour du Christ, mais l'époque du Saint-Esprit, celle qui va de la Pentecôte à la Parousie, on conçoit que les apôtres sont par excellence les *hommes des derniers temps,* ceux qui instaurent le Royaume en révélant au monde les secrets qui leur ont été globalement confiés par le Christ et que l'Esprit-Saint détaille tout au long de l'existence temporelle de l'Église. Le Christ apparaît donc comme le prophète par excellence, celui qui est venu à la fois révéler et instaurer cette ultime période du temps chrétien. Les apôtres participent à ce prophétisme dans la mesure où ils proclament les secrets du Royaume au monde entier. Il en résulte donc une différence considérable entre le prophétisme du Nouveau et celui de l'Ancien Testament. Si les prophètes anciens se trouvent aux détours de l'histoire d'Israël, soit pour en infléchir le cours, soit pour révéler la portée spirituelle des événements, le prophète du Nouveau Testament, l'apôtre, vient après le Christ qui a, lui, une fois pour toutes, infléchi l'histoire de l'humanité vers un salut définitif. Le peuple de Dieu ne suit plus une route en zigzag, subissant prospérité, châtiment, destructions et renaissances. L'Alliance nouvelle scellée dans le sang du Christ rend *actuelle* l'alliance avec Noé : Dieu ne détruira plus l'humanité. Les prophètes de la

9. Mt., 13, 11.
10. J. Dupont, *Gnosis,* p. 197; F. Gils, *op. cit.,* p. 97.

nouvelle alliance ont pour mission essentielle de révéler les secrets de ce royaume selon qu'il plaît à Dieu de les leur révéler.

Ces quelques réflexions personnelles sur un livre qui possède la source de nombreuses autres richesses donnera peut-être à nos lecteurs le désir d'aller les puiser par eux-mêmes. C'était le but de cette brève note; s'il est atteint, nous nous en réjouissons.

Fr. A.-M. Cocagnac.

# *LES LIVRES*

## PATROLOGIE

EUSEBIUS WERKE : *Achter Band, Die praeparatio Evangelica,* herausgegeben von Karl MRAS. Zweiter Teil, Die Bücher XI *bis* XV, Register, Akademie-Verlag, Berlin, 1956; 590 pp.; DM 54.

Nous avions rendu compte, il y a près de deux ans, de l'édition des dix premiers livres de la *Préparation Évangélique* d'Eusèbe de Césarée, en rappelant la signification spirituelle de cette œuvre. Nous sommes heureux de présenter aujourd'hui le deuxième tome contenant les cinq derniers livres et un triple registre. Le premier index est celui des citations scripturaires, des auteurs non chrétiens et chrétiens qu'Eusèbe cite abondamment (pp. 439-465) et des passages des autres œuvres d'Eusèbe susceptibles d'expliquer la *Préparation Évangélique.* Le deuxième index est celui des sujets traités par Eusèbe. Le dernier est philologique et relève les particularités du style, du vocabulaire et de la grammaire d'Eusèbe. Une telle édition, par sa qualité, par l'ampleur de sa documentation, par la familiarité qu'elle relève entre l'éditeur et son auteur est impressionnante. Nous avons désormais entre nos mains un instrument de travail d'une valeur exceptionnelle. Le professeur Mras a droit à la fois à notre admiration et à notre reconnaissance.

F. REFOULÉ.

*Die Apostolischen Väter, I. Der Hirt des Hermas,* herausgegeben von Molly WHITTAKER. Akademie-Verlag, Berlin, 1956 (in der Reihenfolge des Erscheinens der Griechischen Christlichen Schrifsteller, Band 48); 116 pp.; DM 17.

L'intérêt doctrinal et historique du *Pastēur d'Hermas* explique qu'historiens et théologiens ont toujours réclamé une édition critique de cet ouvrage. Celles de Gebhardt-Harnack (dès 1877), puis de Funk (1901) étaient tout à fait remarquables pour l'époque. Mais dès 1912, A. Lelong, dans l'édition qu'il donnait de cette œuvre dans la collection « Textes et Documents » de Hemmer et Lejay, après avoir signalé les découvertes de papyrus en Égypte, concluait : « Quand ces papyrus représenteront une masse suffisante, il y aura lieu de procéder à une nouvelles révision du texte grec. » Depuis, la découverte d'un nouveau papyrus contenant le tiers de l'ouvrage (papyrus 129 de l'Université de Michigan) rendait cette nouvelle édition urgente. C'est celle-ci que nous donne M. Whittaker. Signalons qu'à l'ancienne numérotation, Whittaker en a ajouté une, continue, qui facilitera les renvois. L'on notera aussi le triple apparat : citations bibliques (le plus souvent seulement implicites), les témoins du texte pour chaque section, dans l'ordre de leur valeur respective, enfin l'apparat critique, le plus

souvent positif. L'importance des corrections est telle qu'elle a rendu nécessaire d'adjoindre à cette édition sept grandes pages pour compléter ou corriger l'index de J. Goodspeed. Que M. Whittaker soit remercié pour ce beau travail.

F. Refoulé.

Arnold GILG : *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie, Theologische Bücherei,* Band 4, Historische Theologie. Chr. Kaiser Verlag, Munich, 1955; 106 pp.; DM. 4.80.

Ce petit livre reproduit un exposé paru en 1936 dans le recueil *Jesus Christus im Zeugnis der heiligen Schrift und der Kirche.* A. Gilg nous y présente une histoire rapide, mais dans l'ensemble bien équilibrée et bien documentée, de la christologie dans l'Église ancienne. Une première partie nous retrace cette histoire des Pères Apostoliques au Concile de Nicée. Les formules christologiques des Pères Apostoliques et des Pères Apologistes restent le plus souvent tâtonnantes et gauches, souvent même erronées. Mais il ne faudrait pas condamner trop vite leurs auteurs et Gilg montre bien qu'ils entendaient rester avant tout des « hommes d'Église » (p. 29). Du reste, leur intérêt ne se portait sur la christologie qu'en fonction de la sotériologie. Une formule d'Irénée exprime bien leur intuition fondamentale : « Jésus-Christ, en raison de son immense amour, s'est fait ce que nous sommes afin de faire de nous ce qu'il est lui-même » (p. 38).

La deuxième partie retrace d'abord la crise arienne et Gilg insiste longuement sur la signification de la formule « homoousios ». En dépit de l'affirmation contraire des théologiens protestants libéraux, Gilg montre bien qu'elle défend la substance même du christianisme (p. 72). Enfin il expose, mais cette fois très rapidement, le conflit théologique qui amena la déclaration du Concile de Chalcédoine, dont il souligne le rare équilibre. En définitive, un ouvrage utile et agréable à lire.

F. Refoulé.

G. KRESTCHMAR : *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie.* Beit. zur hist. Theologie, 21. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1956; 247 pp.; DM. 22.50.

Cette thèse savante a pour but de prouver l'existence au IIe siècle, non seulement de la foi aux trois Personnes de la Trinité, mais aussi de schémas théologiques trinitaires. L'auteur étudie d'abord la « triade » Dieu-Verbe-Sagesse, qui est celle de Théophile d'Antioche, et qui se retrouve chez Irénée et Tertullien. Mais contrairement à Loofs, Krestchmar pense que cette triade n'a joué qu'un rôle secondaire dans le développement de la théologie. Mais il existait à Alexandrie une autre triade. Origène, par exemple, représente le Verbe et l'Esprit comme deux anges. Cette conception se situe dans la ligne de l'interprétation philonienne de la vision d'Isaïe, 6. Toutefois Krestchmar ajoute que Philon n'est pas la source immédiate de la théologie de Clément ou d'Origène. Ces dernières dépendraient de spéculations judéo-chrétiennes (cf., sur ce point, l'article récent du P. Daniélou, *Trinité et Angélologie,* dans *R.S.R.,* XLV, 1957, pp. 5-41). Cette représentation fut abandonnée dès le IVe siècle en raison du risque de subordinationisme qu'elle impliquait. Mais elle a laissé des traces intéressantes dans l'art et dans la liturgie.

Dans une dernière partie qui intéressera davantage sans doute les lecteurs de cette revue, l'auteur étudie attentivement le « lieu » théologique de la doctrine trinitaire dans la liturgie : formule trinitaire du baptême, formules trinitaires de la liturgie eucharistique : *sanctus,* épiclèse où le Fils et l'Esprit sont considérés comme des intermédiaires. Krestchmar conclut justement que la théo-

logie trinitaire n'a pas sa source dans des spéculations plus ou moins ésotériques sur les intermédiaires ou les « puissances » célestes à la façon d'un Philon, mais dans la foi au Christ ressuscité, en la présence actuelle du Christ exalté et du Saint-Esprit auprès de Dieu le Père. Au IV^e siècle, les chrétiens qui ont souffert pour défendre contre Arius ou Eunome la doctrine trinitaire affirmée à Nicée avaient le sentiment non pas de défendre des « spéculations » métaphysiques, mais la substance même du christianisme.

F. Refoulé.

*Tertullian's Treatise on the Incarnation.* The text edited with an introduction, translation and commentary by Ernest Evans. S.P.C.K., London, 1956; 198 pp.; 32 s. 6 d. net.

Nous devons déjà au pasteur Ernest Evans deux excellentes éditions de Tertullien, celle de l'*Adversus Praxeas* et celle du traité de la prière. Il nous donne maintenant le texte et la traduction du traité sur l'Incarnation du Christ, *De carne Christi*, du même auteur. Pour Tertullien, ce traité n'était qu'un prélude à celui sur la résurrection de la chair, *De resurrectione carnis*. Pour lui, en effet, comme le souligne E. Evans (p. 23), la théologie était une science non pas déductive, mais avant tout inductive. Du fait de la résurrection du Christ, il induit celle du chrétien. Il établit donc d'abord (contre Marcion Apelle et les gnostiques) que le Christ est vrai Dieu et *vrai* homme, qu'il est *vraiment* mort et ressuscité, que les apôtres ont toujours enseigné que, comme le Christ est vraiment ressuscité, ainsi ressusciteront les morts lors de la venue glorieuse du Christ.

Le texte est avec raison plus conservateur que celui de Kroymann. Les spécialistes liront avec intérêt les remarques de l'auteur sur le texte du *Codex Trecensis* (p. 24). L'introduction nous donne d'abord une analyse du traité, puis une présentation de la vie et de la doctrine de Marcion et d'Apelle. Pour notre part, nous aurions souhaité que E. Evans replace ce traité dans une plus large perspective. Il nous dit parfois d'un mot que Tertullien dépend de Justin et d'Irénée. Nous aurions aimé en savoir davantage. La traduction nous a paru fidèle. Elle est suivie de cent pages de notes. L'auteur commence par résumer le contenu de chaque chapitre, en en faisant ressortir le thème essentiel. Les notes sont soit philosophiques, soit historiques ou doctrinales.

Rappelons qu'il n'existe pas de traduction française moderne de ce traité, intéressant, mais difficile. En attendant que les « Sources Chrétiennes » nous en donnent une, l'on sera heureux de recourir à cette excellente édition.

F. Refoulé.

Carl Andresen : *Logos und Nomos, Die Polemik des Kelsos wider das Christentums* (*Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 30). De Gruyter, Berlin, 1955; 416 pp.; DM 32.

Dans un ouvrage d'une remarquable érudition et mené magistralement, Carl Andresen s'efforce de dégager le vrai visage de Celse. Celui-ci, au lieu d'apparaître comme un penseur médiocre et un éclectique superficiel, se révèle au contraire comme un auteur à bien des égards original et un adversaire redoutable du christianisme. Sans doute il puise ses arguments à des sources diverses, le plus souvent au moyen platonisme ou au stoïcisme, et il semble parfois se contredire. Néanmoins sa pensée reste une et c'est sa conception de l'histoire qui en fait l'unité.

Ce qu'il reproche avant tout au christianisme est sa nouveauté et sa

conception de l'histoire du salut. L'idée d'une révélation dans le temps, essentielle au christianisme comme au judaïsme, lui paraît contredire l'idée de la providence générale de Dieu. Il repousse toute idée d'intervention de Dieu dans le monde et particulièrement toute incarnation (cf. IVe livre du *Contra Celsum*). Mais pour adresser cette critique, Celse se place au plan de la tradition. Le *vrai Logos*, autrement dit la vraie sagesse qu'il oppose à celle prétendue du christianisme, est aussi l'*ancien Logos*. « Was « alt » ist, das ist auch « gut » (p. 70). » En d'autres termes, la polémique de Celse se fonde sur une philosophie de l'histoire « selon laquelle le phénomène de l'histoire devient un élément constitutif de pensée » (pp. 303-304). Considérés de ce point de vue, les chrétiens apparaissent à Celse comme des révolutionnaires qui, en rompant avec la culture hellénistique, se coupent de la source de la vraie sagesse, une et immuable.

Dans la dernière partie de son étude, Andresen se demande où Celse a pu puiser cette philosophie de l'histoire inconnue à la fois du moyen platonisme et du stoïcisme. D'après Andresen, Celse se serait inspiré des œuvres de Justin, et aurait voulu en prendre en quelque sorte la contrepartie. Thèse nouvelle, mais pour laquelle il apporte des arguments impressionnants.

L'un des mérites, et non des moindres, de cet ouvrage technique qui suppose chez le lecteur déjà de vastes connaissances, est de nous faire de quelque manière toucher du doigt ce qui dans le christianisme constituait la pierre d'achoppement pour les esprits hellénistiques des IIe et IIIe siècles et qui, si nous en croyons Jean Guitton dans son récent livre sur Jésus, le demeure encore aujourd'hui pour nombre de nos contemporains.

F. Refoulé, O.P.

*The Library of Christian Classics*, volume IV : *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*. Edited by William Telfer. SCM Press Ltd, London; 466 pp.

Dans la « Library of Christian Classics », William Telfer donne la traduction des *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem (mais non des Catéchèses mystagogiques qu'à la suite de W. J. Swaans il attribue à Jean de Jérusalem), et celle du *Traité de la nature de l'homme* de Némésius d'Emèse. La traduction des Catéchèses n'est malheureusement que partielle. Elle est précédée d'une assez longue introduction historique où Telfer expose, de façon souvent personnelle, la vie mouvementée de Cyrille et son attitude dans la crise arienne, l'origine des Catéchèses qu'il date de l'année 350, les jours où elles furent prêchées et leur lien avec le lectionnaire alors en usage; enfin il étudie le lieu où elles furent prêchées et il rassemble toutes les données qui nous permettent de reconstituer les églises de Jérusalem du IVe siècle, en particulier l'église du Golgotha. Il retrace brièvement en guise de conclusion l'histoire de l'Église de Jérusalem depuis la Pentecôte, ce qu'il appelle la « Tradition de Jérusalem ».

Dans la deuxième partie du même ouvrage, l'auteur nous donne la traduction, intégrale cette fois, du *Traité de la nature de l'homme* de Némésius d'Emèse. Il l'accompagne de notes abondantes et souvent précieuses, et fait suivre chaque paragraphe d'un commentaire plus ou moins important. Cette traduction commentée rendra grand service. L'on sait l'intérêt actuel des patrologues pour le néo-platonisme chrétien. Les études qui se multiplient sur Grégoire de Nysse, le Pseudo-Denys, Maxime le Confesseur, etc., en sont un signe. Le traité de Némésius, qui fut du reste souvent attribué à Grégoire de Nysse, est particulièrement caractéristique de ce mouvement de pensée, comme le soulignait dès 1914 W. Jaeger. Mais

un tel traité ne révèle son importance que si l'éditeur, en le rapprochant des œuvres dont il s'inspire, montre comment l'auteur a christianisé ses sources ou du moins comment il les a adaptées à son but apologétique. Cette traduction annotée rendra donc de grands services.

F. Refoulé.

## CONNAISSANCE DE DIEU

Ch. DE MORE-PONTGIBAUD : *Du fini à l'infini.* Introduction à l'étude de la connaissance de Dieu. Coll. « Théologie ». Aubier, 1957; 210 pp.; 795 fr.

Comment se réalise notre connaissance de Dieu ? Cette question, préface obligée de toute pensée chrétienne, est traitée tout au long de la belle et profonde étude que nous donne le doyen honoraire de la Faculté de Théologie d'Angers. L'équilibre, la sérénité, la fidélité sont les grandes vertus de ce livre qui, d'un bout à l'autre, développe de façon originale une réflexion nourrie de la meilleure tradition catholique.

L'analogie, si vivement combattue par les modernes, peut vraiment nous faire connaître Dieu. Elle s'enracine dans le mouvement premier de l'esprit, car l'intelligence humaine saisit en toutes réalités ce *par quoi* elles sont. Nos représentations sont toujours dominées par un *au-delà* et un *au-dessus,* que précisément vise l'esprit. Dans toute substance, perçue relativement, l'esprit exerce son aptitude à remonter vers l'Absolu. Par suite l'idée de rapport, fondement de l'analogie naturelle, n'est pas factice, puisque la relation est constitutive de l'esprit même. Et, d'autre part, cette relation n'est pas quelconque, car, si la distance qui nous sépare de Dieu reste indéterminée, l'orientation de notre visée n'est pas floue, mais fixe et intrépide.

Ayant ainsi radicalement établi l'analogie, le P. de Moré-Pontgibaud examine ses formulations classiques. L'attribution lui paraît bien exprimer la dépendance de tout par rapport à un foyer unique, mais la proportionnalité rend compte du défaut de commune mesure entre les deux termes rapprochés. Aussi, dans la ligne même de sa pensée, compose-t-il l'une et l'autre.

L'auteur donne tous ses soins à l'étude de la fonction métaphorique de l'esprit. Il ne la considère pas pour elle-même, mais dans l'usage qu'en fait la théologie et surtout la Révélation. Dans ce dernier cas l'analogie joue encore, mais de manière toute nouvelle. Un véritable renversement s'est opéré. L'esprit humain ne vise plus un au-delà : le point qui unifie toutes les paroles et les images de la Révélation, c'est la vision de Dieu telle qu'elle existe en Jésus-Christ Verbe Incarné. L'attirance d'un terme unique se fait bien sentir encore, mais cette fois nous ne la pressentons que par une adaptation gracieuse : en nous doit être créée une ressemblance qui nous prépare à une présence surnaturelle.

Somme toute, l'analogie est partout. A y bien réfléchir nous connaissons Dieu analogiquement avec les seules forces de la raison; mais notre connaissance de Dieu selon la grâce est analogique de celle que nous avons par les moyens de la nature. L'auteur met en pleine lumière cette omniprésence de l'analogie. Pour l'avoir intimement perçue, il a pu unir heureusement dans son livre la recherche philosophique et l'explication de la théologie, sans les confondre ni les disjoindre.

Vers la fin de son livre, le P. de

Moré-Pontgibaud s'interroge rapidement sur l'athéisme contemporain; il présente de justes remarques sur ses manifestations et discerne bien, à notre sens, sa cause profonde, qui est une impuissance à considérer l'être en sa généralité. Comment libérer l'homme moderne de cette obsession du fini, de cet athéisme par autosuffisance ? Ces diagnostics lucides, ces questions pertinentes auraient peut-être mérité d'être prolongés dans l'ouvrage même.

GUY LAFON.

VICTOR WHITE : *God the unknown and other essays.* The Harvill Press, London, 1956; 205 pp.; 21 s.

Le P. White a groupé ici une série d'essais qui tous se rattachent à des questions concernant Dieu; plusieurs ont été déjà publiés sous forme d'articles; quelques-uns sont inédits. La première partie touche directement à la connaissance de Dieu : c'est le Dieu « inconnu » que nous atteignons parce que, si grandes que soient les certitudes que nous sommes capables d'obtenir, jamais ne se dissipe le mystère divin. La seconde partie soulève des problèmes sur l'étude comparée des religions, la rédemption, les rapports entre nature et surnature, l'idée de justice. Les trois derniers articles traitent de l'Église selon l'esprit d'un sain œcuménisme. Toutes ces questions sont étudiées dans la lumière d'un thomisme qui n'est nullement scolaire. Bien au contraire, loin de se perdre dans les détails, l'auteur ouvre de vastes horizons. Et c'est une des qualités maîtresses du livre que cette clarté, cette « intelligence », au sens le plus propre du terme, avec laquelle nous sommes introduits aux réalités les plus profondes de la foi.

R.-L. OECHSLIN.

HENRY DUMERY : *Le Problème de Dieu en philosophie de la religion.* Desclée de Brouwer, Paris, 1957; 142 pp.; 480 fr.

On ne cherchera pas dans ce livre un traité de théodicée. Le propos de l'auteur est « d'esquisser une critique de l'idée de Dieu et de ses schèmes. » Bien qu'il ne cache pas ses préférences philosophiques et qu'il se réfère au christianisme comme à une expérience privilégiée, l'auteur se veut libre de tous préjugés philosophiques ou confessionnels. A ceux qui seraient trop vite déconcertés par une pensée si neuve à bien des égards, rappelons tout d'abord que ce petit livre s'inscrit dans un effort plus vaste. Il faut le lire en référence avec ce qui le précède, *Critique et Religion,* et avec ce qui le suit, *Philosophie de la Religion* (2 vol.). Ces trois ouvrages ont déjà permis de saluer Henry Duméry comme le spécialiste français de la philosophie de la religion.

L'essai de H. Duméry se présente comme un effort hardi pour dépasser à la fois l'objectivisme de l'ontologie classique et l'ontologisme inavoué de tant d'idéalismes. Voulant tout à la fois ne pas manquer à la certitude et ne pas céder à l'illusion ontologiste, il cherche à faire la preuve d'un Absolu transcendant par une méthode de *réduction* (p. 62, n. 1) : exigence d'unité qui fait que l'Un est à la fois intérieur et supérieur à notre esprit. Il aimera donc caractériser sa théodicée comme une *Hénologie* ou théisme de l'Un.

Comme le titre même du premier chapitre le suggère — « Dieu des philosophes ou Dieu vivant? » — l'auteur refuse de se laisser enfermer dans le dilemme classique : Dieu de la religion ou Dieu de la philosophie. Il ne faut jamais oublier ce refus initial pour saisir la démarche si originale de H. Duméry. Pour lui le dilemme pascalien est un faux problème. Le penser philosophique s'empare du donné vécu pour l'ana-

lyser et faire son œuvre de réflexion, et dans ce donné vécu le philosophe rencontre l'idée de Dieu, qui à priori ne saurait être éliminé. Éprouver la valeur de cette idée de Dieu ne sera donc possible que si le philosophe ne cherche pas à remplacer la spiritualité vivante, mais à la comprendre, et si « la religion consent à ne pas se dérober à la critique » (p. 138).

Puisqu'en quelque sorte Dieu est déjà là quand le philosophe arrive pour en démontrer l'existence, on comprend que H. Duméry rejette les preuves démonstratives de l'*objectivisme*, dont il ne cesse de dénoncer l'insuffisance, et cherche à suivre en le critiquant le mouvement de conversion qui aboutit à Dieu. Autrement dit, et c'est là une des conclusions majeures de cet essai, bien faite pour rencontrer l'audience de beaucoup d'esprits contemporains, l'expérience de l'esprit nous révèle une certaine présence de Dieu antérieure à toute preuve. « Il n'y a pas de meilleure connaissance de Dieu que le déchiffrage méthodique de l'expérience spirituelle » (p. 123).

C'est à ce déchiffrage méthodique qu'est consacré le deuxième chapitre : « Démonstration ou réduction ? ». L'auteur reprend en la complétant la méthode husserlienne de *réduction* ou mouvement qui cherche à traverser les divers niveaux de conscience pour assurer de proche en proche leur fondement. Le terme ultime de cette visée réductrice, c'est la *réduction hénologique*. Par une conversion qui s'apparente à la purification plotinienne, on passe successivement du multiple (sensations et significations) à l'un et multiple (le Cogito) et de l'un et multiple à l'Un (ou Dieu) (p. 62). Pour l'auteur, il s'agit bien encore là d'une preuve; « mais il ne s'agit pas de se substituer au responsable de la démonstration, à savoir l'esprit lui-même » (p. 72). Et encore, est-ce trop peu dire, car « c'est Dieu qui fonde sa preuve en nous » (p. 68). La réduction va de bas en haut, mais « c'est de l'Absolu qu'elle tire sa force ». Rencontrant l'une des « voies » de saint Thomas, celle du mû et du moteur, l'auteur a la « surprise heureuse » (p. 80) de constater que la méthode de réduction s'apparente aux cinq « voies » et qu'ainsi elle s'avère traditionnelle.

Analysant ensuite le schème de la transcendance, l'auteur montre qu'il convient là aussi de le purifier et de le dégager de toute implication spatiale. Il faut poser Dieu comme *transcatégorial*, absence d'« ordre » : en rigueur de termes, il conviendrait de l'appeler *Néant* ou *Rien*, ou comme Plotin l'*Un*, qui est avant l'être. C'est alors l'occasion de souligner une fois de plus l'opposition entre l'ontologie classique de nature *participationniste* et l'hénologie de nature *processionniste* (p. 99). Il n'y a pas de participation entre l'Un et les êtres, « mais l'Un fournit au terme qui procède de lui le pouvoir d'être ce qu'il a à être et que l'Un n'est pas » (p. 97). Autrement dit, la transcendance de Dieu s'exprime par la position d'esprits auto-créateurs. A la spontanéité pure de l'Absolu, correspond ce que Duméry, dans ses autres ouvrages, appelle l'*acte-loi*, c'est-à-dire l'auto-position de l'esprit humain.

Mais à vouloir sauver la transcendance de Dieu, ne supprime-t-on pas le dialogue entre Dieu et l'homme affirmé par la religion, Dieu ne devient-il pas l'absolument inconnaissable ? L'auteur cherche à surmonter cette difficulté dans son dernier chapitre. Pour cela, il essaie de définir les attributs divins, « comme actes intentionnels ou visées réductrices, non comme termes prédicatifs et descriptifs » (p. 140). Dieu échappe à nos catégories, mais il n'est pas au delà de notre spiritualité. Ayant défini l'esprit comme « rapport vivant à Dieu », il peut alors montrer la possibilité du dialogue avec lui. Connaître Dieu, pour l'esprit, c'est découvrir *ce par quoi* il se pose esprit. Le Dieu transcatégorial est inconnaissable, mais il marque de son

empreinte la vie spirituelle, car il y a contact permanent de Dieu et de l'esprit qui est « intention de Dieu, image dynamique de lui vers lui » (p. 128).

Ce bref compte rendu donnera une très pauvre idée de la richesse et de l'originalité de ce nouvel essai de théodicée. Soit qu'il suscite de ferventes adhésions, soit qu'il provoque au contraire de sérieuses réserves, un tel livre ne peut en tout cas laisser indifférent. Entraîné par l'éclat de sa dialectique, l'auteur se laisse aller souvent à des affirmations paradoxales, et l'on pourrait sans doute lui demander bien des éclaircissements. Nous ne voulons pas le faire ici. Nous nous demandons seulement si la critique radicale qu'H. Duméry adresse à ce qu'il appelle *l'objectivisme* est vraiment opérante. Certes, elle vaudrait à plein si le Dieu des philosophes n'était tout au plus « qu'un premier chaînon causal dans une suite homogène » (p. 63). Mais quel tenant d'une philosophie de l'être a jamais soutenu cela ? Poser le problème de la causalité au plan de l'être, n'est-ce pas précisément échapper radicalement à « la filière régressive homogène ». On pourrait également se demander si l'auteur ne prête pas à la théodicée traditionnelle une étrange conception de l'analogie.

Finalement, personne ne contestera la légitimité de la méthode de Henry Duméry, philosophe de la religion. Mais lui-même ne contestera pas au théologien le droit de se demander si on peut vraiment parler d'une affirmation absolue de Dieu antérieure à toute preuve rationnelle.

Cl.-J. Geffré.

## L'ÉGLISE ET LE MONDE

E. BEAU DE LOMÉNIE : *L'Église et l'État*. Coll. « Je sais — je crois ». A. Fayard, Paris, 1957; 144 pp.; 300 fr.

L'étude des relations historiques du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel fournit un beau cas de la manière dont s'actualise une doctrine. Si les principes qui doivent régir les relations sont désormais bien définis il n'en reste pas moins vrai que leur application n'en est pas toujours facile. Le livre de M. Beau de Loménie en est une bonne illustration, il a fait de l'histoire, et même de la très bonne histoire, on sent à la lecture qu'il s'est volontairement limité à sa propre discipline tout en suggérant les pistes doctrinales qui l'animent; mais on aurait pu tout aussi bien en faire un livre de doctrine de l'Église.

Très habilement l'auteur prend son départ avant l'avènement du christianisme et nous présente la situation de l'Empire romain. Il n'y avait pas de problème, puisque l'empereur était divinisé et que tous les actes officiels étaient plus ou moins cultuels. Le christianisme fut le premier à refuser le culte de l'empereur, mais l'ombre du césaropapisme pèsera tout au long des siècles chrétiens.

L'auteur nous retrace brillamment l'histoire de l'Église dans ses luttes contre l'empiètement de l'État ou réciproquement, il sait interpréter les faits et souligner les erreurs politiques de l'Église. Elle est une puissance spirituelle, mais aussi une société complète; désarmée, elle aura toujours instinctivement tendance à rechercher la protection du pouvoir temporel, à lui faire des concessions dangereuses et grosses de conséquences qui la compromettront avec un régime ou un système politique.

La conclusion est bien dans la manière de l'auteur quand il écrit : « Le Pape, dans son petit État (en quelque sorte idéal et symbolique) de la Cité du Vatican, dispose d'un prestige que ne lui avait jamais assuré la possession des territoires pontificaux » (p. 140). La vraie puissance de l'Église n'est pas d'ordre temporel ou politique. Plus elle est dépourvue, plus elle est puissance spirituelle et religieuse, plus alors elle est forte et efficace. La lecture de ce beau livre devra être complétée par une étude sur la nature de la mission de l'Église qui doit paraître dans la même collection, mais il nous en donne une excellente problématique.

fr. H.-D. Berger, O.P.

*L'Église, l'Occident, le Monde.* Recherches et Débats, Cahier n° 15. A. Fayard, Paris, mai 1956.

Ce cahier édité par le Centre Catholique des Intellectuels Français groupe un ensemble d'études consacrées aux rapports de l'Église avec l'Occident.

De ce dernier, M. P.-H. Simon donne d'abord une définition. Difficile à cerner géographiquement, ethniquement, historiquement, il se présente plutôt comme une communauté de peuples unis dans un destin civilisateur, caractérisé par le désir de répandre sa culture, l'aspiration à l'université et un effort pour embrasser toute la conscience humaine (technique et mystique; contemplation et action, etc.), bref, une volonté de tout comprendre et d'intégrer la diversité dans l'ordre.

M. Daniel-Rops montre que l'Église, occidentalisée en fait, a toujours comporté dans son histoire un courant universaliste et M. l'abbé Despont n'a pas de peine à manifester que les décisions pontificales vont dans le sens de ce dernier : même dans la querelle des Rites, elles ne reflètent aucun mépris pour les cultures d'Extrême-Orient.

Actuellement, toutefois, l'Église éprouve une certaine peine à faire admettre qu'elle transcende bien toute civilisation et ne s'identifie pas à l'Occident. Une série de témoignages relatifs à l'Islam, l'Inde, la Chine, le Japon, l'Afrique noire et l'Amérique latine le manifestent. Cet ensemble pose avec acuité le problème des missions. Il faut que croissent des Églises particulières qui, dans l'unité de l'Église universelle, donnent leur note propre. Il faut que les missionnaires, en majorité occidentaux, s'adaptent à cette tâche.

Ces pages excellentes inviteront certainement les chrétiens d'Occident à s'ouvrir avec plus d'objectivité au souci de la « propagation de la foi ».

Cl. Bourgin.

Claude LEETHAM : *Rosmini, Priest, Philosopher and Patriot.* Longmans, Green and C°, London, 1957; xxiv-508 pp.; 42 sh.

Voici une biographie riche en renseignements sur la personnalité et le milieu où vécut, il y a un siècle, l'animateur spirituel que fut Antonio Rosmini; les éléments en ont été empruntés principalement aux treize volumes de lettres, non encore publiées et conservées dans les archives rosminiennes à Stresa. Elle est écrite par un religieux de la Congrégation fondée par Rosmini lui-même : les Frères de la Charité, dont une des plus importantes maisons est à Ratcliffe College, en Angleterre. En appendice de cet ouvrage, on trouvera une bibliographie sur Rosmini, la liste de ses œuvres classées chronologiquement d'après l'année de leur rédaction, et l'indication de celles qui ont été publiées dans l'édition nationale, ainsi que de celles qui n'existent qu'en manuscrit. L'auteur du présent ouvrage est recteur de Ratcliffe College. Le lecteur apprendra surtout ici à connaître l'âme du prêtre de grande valeur que fut Antonio Rosmini, fondateur de deux instituts

religieux, l'un d'hommes et l'autre de femmes, qu'il dirigea personnellement jusqu'à sa mort.

Un seul chapitre traite de la philosophie rosminienne, qui, comme on le sait, a été jugée assez sévèrement comme entachée d'ontologisme. Encore est-il que seule sa théorie originale de la connaissance soit ici l'objet de quelques développements. Cette théorie fut enseignée par plusieurs professeurs italiens, qui étaient, avec ce maître, en correspondance suivie, ou venaient s'entretenir avec lui. Presque rien n'est dit, malheureusement, de Rosmini comme précurseur du renouveau de la philosophie thomiste (p. 109). L'auteur n'entre pas dans les détails des idées suspectées ou censurées, car une réhabilitation a effacé le souvenir de ces difficultés. Ce qui ressort surtout de cette biographie, c'est l'esprit surnaturel du héros du livre, esprit avec lequel il faisait face aux multiples obstacles qui entravèrent continuellement son action apostolique.

D. T. B.

*Culture ouvrière et Action syndicale.* Ouvrage collectif. Éd. du Cerf, Paris, 1956; 328 pp.; 900 fr.

On voit mal, à première vue, comment un mouvement apparemment organisé en vue d'une pression qu'il faut bien en définitive nommer « politique » peut s'occuper aussi à former des hommes cultivés. En réalité, plusieurs des articles qui forment la matière de ce volume le soulignent, le militant syndicaliste doit accepter, pour le progrès même de son action, de ne pas réfléchir seulement de façon utilitaire, en vue de faire face aux nécessités immédiates, mais d'une façon désintéressée pour prendre le recul qui permet le développement d'une véritable aptitude à juger librement, et tel est bien le but de toute culture.

Développer cette aptitude ne va pas sans difficulté pour les mouvements syndicaux. Si l'histoire des efforts culturels du syndicalisme, en France et à l'étranger, est longuement analysée, les meilleurs articles historiques de ce recueil laissent affleurer la tension permanente entre formation et action, sans mettre suffisamment en relief, dans l'ensemble, sa valeur et les moyens d'en harmoniser les facteurs.

Peut-être, il est vrai, faut-il prendre le problème de plus haut et dresser le bilan des méthodes scolaires utilisées pour armer l'enfant en vue de la vie adulte. Le fait que cinq articles y soient consacrés dans la troisième partie de l'ouvrage est révélateur. Il ne faudrait pas croire d'ailleurs, après les avoir lus, que ce soit un problème exclusivement français. « C'est à propos de l'Angleterre qu'un des auteurs note : « Le problème de l'indifférence des adultes (à se cultiver) est indissolublement lié à celui de la formation scolaire des enfants » (p. 80). Trop souvent, de fait, se cultiver, c'est apprendre des techniques de prise sur le monde, de recherche intellectuelle et d'expression dont le lien avec les activités de la vie courante n'est pas précisé. « Notre culture universitaire est effectivement *bourgeoise* en ce qu'elle ne se conçoit que désintéressée, indépendante par convention de toute contingence sociale, c'est-à-dire culture de privilégiés, ou, au contraire, étroitement utilitaire et technique, c'est-à-dire culture d'exécutants. » On peut se demander si la culture n'est pas sentie de plus en plus comme le moyen de « se faire une situation », et c'est là en effet un lien avec la vie qui n'engage guère à s'ouvrir à d'autres matières que la spécialité indispensable, une fois conquis le diplôme et la situation. La culture, continue l'auteur de la citation ci-dessus, « ne deviendra *ouvrière*, et, à vrai dire, au delà de tout cloisonnement social, efficace pour la majorité de ceux qui la reçoivent que, dans la mesure où, dominant ce faux dilemme, elle s'adaptera aux be-

soins du monde du travail moderne » (p. 232). Faux dilemme certes, mais toute scolarité, quand elle s'adresse à des enfants dont on ne sait pas ce qu'ils deviendront, est tenue à une certaine abstraction de la vie. Sans doute une élémentaire, mais profonde initiation aux grands problèmes humains posés par la vie à tout homme permettrait-elle de compenser cette abstraction et de ne pas réduire l'enseignement à l'acquisition des techniques susdites, mais ces problèmes s'éprouvent très diversement suivant les conditions sociologiques. Sur ce point, divers auteurs ont des notations fort intéressantes, mais un peu confuses. On ne prétendait pas, il est vrai, tenter une synthèse. En tout cas, tel quel, cet ouvrage fournit des éléments qui la préparent et l'appellent.

Cl. Bourgin.

R. P. Stéphane-J. PIAT, O.F.M. : *Socialisme et communisme devant la conscience chrétienne*. Éd. Franciscaines, Paris, 1957; 150 pp.

Sérieux dans l'information, clarté dans l'exposition, justesse dans l'appréciation, telles sont les qualités maîtresses de la courte étude que propose le P. Piat. Sans doute le sujet qu'il aborde a-t-il été déjà souvent magistralement traîté et pénétré. Mais les travaux les plus érudits réclament une saine vulgarisation : c'est à cela que contribue, de manière originale, cet petit ouvrage.

Sans surcharge de détails, l'évolution de la pensée socialiste depuis le siècle dernier est dessinée avec fermeté. Les points forts et les axes critiques sont bien discernés. D'heureuses citations permettent de saisir les différents aspects d'une idéologie qui, d'une certaine manière, réunit Proudhon, Marx, Jaurès, Lénine et Léon Blum.

L'auteur a particulièrement insisté sur la querelle des frères ennemis qui met aux prises socialistes et communistes; l'hésitation intellectuelle du socialisme français est nettement dégagée. Certainement, à la lecture de ces pages, des militants chrétiens pourront mieux comprendre les apories du socialisme et l'effort de ses chefs pour le fonder sur des bases plus humaines, au delà du matérialisme.

Doctrinale, cette étude l'est également d'un bout à l'autre, mais surtout dans les chapitres qui la terminent. Le lecteur est mis en présence non de la synthèse de l'Église en matière sociale, mais des principes invariables de son enseignement; il découvre ainsi les raisons de ses condamnations et de ses réserves. C'est ici qu'on souhaiterait plus de vigueur, une réflexion plus positive, moins rapide, moins dépendante surtout des conditions qu'impose l'adversaire.

Guy Lafon.

Mgr A. RENARD : *Fidélité au Christ et présence au monde*. Coll. « Présence chrétienne ». Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1957; 302 pp.; 750 fr.

Commençons par donner le sommaire, car les thèmes choisis par Mgr Renard sont des problèmes actuels : — le catholique et le monde moderne, — libertés humaines et libération chrétienne, — devoir d'état et vie intérieure, — travail et pensée chrétienne, — progrès technique et christianisme, — péché et rédemption, — foi et apostolat — sacrements et évangélisation, — Action catholique et hiérarchie, — obéissance et liberté dans l'Église... Suivent d'autres conférences sous le titre : orientations catholiques.

Certains pourront regretter que l'auteur ait fait paraître telles quelles des conférences diverses. Il y a d'inévitables redites, des longueurs; le style est un style oral souvent relâché. Mais qu'importe ! Le message passe; c'est celui d'un Pasteur d'un

immense diocèse en expansion qui veut saisir toute la réalité mouvante et complexe des hommes de son époque. Les chapitres consacrés à l'étude clinique de la mentalité contemporaine sont particulièrement brillants.

De délicats problèmes ont été traités : « Action catholique et hiérarchie », « obéissance et liberté dans l'Église ». Mais ici il nous semble que la pensée de l'auteur laisse quelque peu le lecteur sur sa faim. On ne voit pas très bien comment s'articulent le rôle des laïcs, leurs engagements dans le temporel et le rôle de la hiérarchie. Suffit-il de baser tout un raisonnement autour de la parole de saint Irénée : « On ne peut avoir Dieu pour Père si on n'a pas l'Église pour mère », pour résoudre les conflits d'obéissance et de liberté? La théologie du laïcat n'a pas encore atteint son plein développement.

P. V.

Léon CHESTOV : *Sola fide ; Luther et l'Église.* Traduit du russe par Sophie Sève. P.U.F., Paris, 1957; 156 pp.; 700 fr.

Ces pages constituent la troisième partie d'un manuscrit que Chestov n'avait pas cru devoir publier dans son intégralité. Il est, de fait, difficile de les considérer autrement que comme un premier jet des thèmes qui, décantés, seront repris dans « Le pouvoir des clés ». Mais leur grand intérêt vient précisément de ce qu'on y perçoit au vif le saisissement et la fascination qu'éprouva l'auteur à la rencontre de Luther. On n'a peut-être jamais exprimé avec une telle force ce qu'il y a d'inhumain dans la volonté du réformateur de vivre par la foi seule. Rappel intransigeant de l'absolu de la foi en face de tout rationalisme représenté pour l'auteur par l'œuvre de Spinoza; refus aussi de tout accommodement avec le besoin humain de sécurité. Ces pages ne sauraient prétendre exprimer dans toutes ses nuances le drame de Luther; moins encore rendent-elles justice à l'Église catholique dont la doctrine est caricaturée. Mais, dans leur vigueur excessive, elles nous rappellent la transcendance incomparable de la foi.

I.-H. D.

*Ils sont tes frères.* Brochure rédigée par José de Broucker et Robert de Montvallon, et éditée par *Pax Christi*, 26, rue Barbet-de-Jouy, Paris-7e, 1957; 96 pp.; 200 fr. (C.C.P. Paris, 8122-18).

A l'occasion de la Journée internationale de la Paix, le 2 juin 1957, dont le thème était « Mon frère l'étranger », *Pax Christi* a publié cette plaquette, illustrée de nombreux dessins, photos et graphiques. Après avoir, en une charge amusante, fait la chasse aux idées toutes faites sur les étrangers, elle fournit, sous une forme très vivante, documentation, statistiques, enquêtes sur les réfugiés, les immigrés, les Nord-Africains, les touristes. Elle donne des conseils pour former l'opinion, pour lancer des campagnes de secours aux étrangers isolés au milieu de nous, elle reprend des textes des papes sur le racisme et le colonialisme; sa portée ne se limite donc pas à la seule journée du 2 juin, et elle pourra servir de plan d'étude dans nos mouvements d'Action catholique.

M.-L. T.

Charles MOELLER : *Littérature du XXe siècle et christianisme*, t. III : *Espoir des hommes.* Casterman, 1957; 506 pp.; 375 fr.

*La Vie Spirituelle* a rendu compte en son temps (cf. mai 1954, pp. 556, 557) de l'œuvre entreprise par l'abbé Moeller dans son dialogue avec les enfants de ce siècle et le christianisme. Les deux premières études : « Silence de Dieu » et « La foi en Jésus-Christ », ont répondu à un réel besoin si l'on en juge par les éditions

qui se sont rapidement succédées et l'accueil que lui ont réservé les critiques. Le dialogue se poursuit et aujourd'hui c'est « Espoir des hommes » et non « L'espérance en Dieu notre Père », qui ne viendra qu'ensuite, modifiant ainsi le plan prévu. L'auteur nous dit, en effet, avec raison : « Nous étudierons patiemment le réel pour retourner à lui, en suivant les veines secrètes de l'univers vivant, révélées au chercheur qui espère. L'espoir des hommes, les chrétiens doivent le prendre en charge, plus que n'importe qui. L'espoir humain n'est pas séparé, mais il est *distinct* de l'espérance chrétienne... Un volume entier est consacré à l'espoir des hommes, parce que je n'ai pas voulu *absorber* l'humain dans le surnaturel; il fallait donner à l'espoir toutes ses dimensions... » (p. 17). Ce livre a pris une ampleur qu'il n'avait point prévue, mais que nous croyons amplement justifiée, car l'espoir humain n'est-il pas actuellement au cœur du monde, parce qu'au cœur de chaque société comme de chacun d'entre nous. « Notre temps est un temps d'espérance » et jamais, semble-t-il, il n'y eut tant de désir d'espérer au delà du désespoir qui nous tente chaque jour davantage devant tant d'échecs et de faux espoirs.

Ici, comme dans ces autres études, l'auteur a choisi, à ses risques, les témoins avec qui il voulait engager le dialogue. Deux *grands*, pourrions-nous dire, formant chacun une partie du livre : « Malraux ou l'espoir sans terre promise » et « Kafka ou la terre promise sans espoir », un groupe d'autres témoins réunis sous le titre : « Approches de la terre promise », soit : Vercors ou la qualité de l'homme, Choholov et l'espoir de la Russie marxiste, Thierry Maulnier et la terre promise de la pitié, de Sartre à Bombard... ou à Françoise Sagan et Ladislas Reymont et le lyrisme de la terre promise.

Il ne nous est guère possible dans une simple recension de nous arrêter comme nous le devrions et comme le mériterait cet ample dialogue sur tout ce que peut apporter la lecture, voire la méditation prolongée de ce livre. Signalons, du moins, ce qui nous a paru le plus digne de remarques, sans que ce soit au détriment des autres points.

Malraux, tout d'abord, est abordé comme témoin de sa génération, qui est aux écoutes de l'Âsie et qui regarde avec sympathie les révolutions qui veulent libérer l'homme de sa servitude. Et pour cela on interroge les arts chrétiens ou non, car « le musée imaginaire est un des lieux qui donnent la plus haute idée de l'homme » (cité p. 85). Les pages que l'auteur consacre à « La voix des morts » (pp. 65-138) sont parmi les plus passionnantes, car si elles marquent l'apport et les intuitions géniales de Malraux, elles nous montrent aussi, fermement mais justement, leurs limites quant à l'art chrétien. La vision de Malraux a deux lacunes qui laissent bien à réfléchir sur certains de ses jugement : une ambiguïté de la notion du sacré par son absence du sens de l'incarnation et une mise de côté de l'architecture romane et gothique, qui ne sont pas les supports des sculptures, mais qui font prendre conscience de la consécration du monde et de l'homme. Il fallait que cela fût souligné pour éviter bien des confusions. Malraux est aussi un témoin de son temps dans son refus du christianisme jugé sur son aspect décadent et dans son expérience de la vie qui lui montre que « la seule aventure est en nous ». L'espoir devient chez lui un défi et aboutit à désespérer, car il n'a pas de terre promise, il faudrait revenir au monde, ce monde créé par Dieu et « dont l'homme a été fait le roi et non un rival qui le défie » (p. 191), ce monde dont les valeurs sacrées « sont l'ombre de la cité d'en haut ». Kafka sera pour beaucoup une révélation, car il est peu connu et beaucoup en ignorent la grande richesse. Lui aussi est témoin de l'espoir

humain dans une génération de déracinés de corps et d'âme : juif germano-slave, sans patrie, ni loi, écrasé par la personnalité de son père, échouant dans ses tentatives de salut que ce soit par la femme et l'amour ou que ce soit par la littérature, il nous donne pourtant un chant d'espoir et un chant combien attachant. Ce dont il est frustré, la terre promise, il l'espéra pour les autres et cela au plus profond de lui-même, parce qu'il la vit dans l'amour humble et fidèle. L'auteur nous donne là ses meilleurs pages et le chapitre « Kafka est un commencement » (pp. 296-317) est, nous semble-t-il, le sommet de ce livre; il ne pourra laisser insensible aucun lecteur tant il répond à ce que nous sentons nous-même.

La troisième partie du livre va descendre des sommets aux réalisations de cet espoir humain par quelques études d'auteurs intéressants indiqués plus haut. Les uns le verront dans la qualité de l'homme, d'autres dans le marxisme ou dans son refus, et ils nous aideront à réagir contre l'ennui de vivre de Françoise Sagan.

L'auteur dans une remarquable conclusion fait la gerbe de tout son livre en nous montrant les divers aspects de l'espoir humain et en nous assurant qu'il ne peut se réaliser dans toute sa vérité et toute son ampleur que dans l'espérance théologale qui fut celle d'Abraham et dans l'espérance pascale qui doit être la nôtre.

En terminant ces quelques notes trop brèves, nous voudrions redire après d'autres le bienfait que procurent au chrétien de telles études. Elles nous donnent une vue chrétienne des aspirations de nos frères les hommes, dans le respect de leurs personnes sans omettre les limites de leur témoignage. Seule la maîtrise théologique et littéraire de l'abbé Moeller pouvait nous donner de tels instruments d'information vraie, de réflexion constructive et aussi de travail à continuer pour chacun d'entre nous. C'est à lire et à approfondir longuement et de cela, nous en remercions l'auteur et lui demandons de ne pas trop nous faire attendre les autres volumes.

S. F.

Mgr CRISTIANI : *Nos raisons de croire. Sens et vertu de l'Apologétique*. Coll, « Je sais — je crois ». A. Fayard, Paris, 1957; 127 pp.; 300 fr.

L'apologétique est de tous les temps, et le militant qui défend sa foi, en fait, sans le savoir, comme M. Jourdain faisait de la prose. Mais il y a un monde entre l'apologétique des conférences contradictoires et celle que nous propose Mgr Cristiani. L'apologétique est une science : celle de nos raisons de croire. Sans avoir la dignité de la théologie dogmatique, elle en approche dans la mesure où elle y dispose. Le livre que nous présentons est un bon traité d'apologétique qui observe un plan judicieux et très simple. Pourquoi une apologétique ? Elle s'impose par la nécessité même de la foi et les obstacles qu'elle doit surmonter. Ils sont variables avec les individus et avec les époques. L'auteur nous donne un bref résumé d'histoire où l'on appréciera particulièrement sa vaste connaissance de la patrologie. Mais la partie la plus intéressante est sans aucun doute l'exposé positif de l' « apologétique classique » : le Christ et l'Église, complété par un aperçu sur les « apologétiques modernes » (de Broglie, Blondel et Teilhard de Chardin). Nous sommes avertis que les apologétiques ne rendent pas caduque celle dite classique, elles lui viennent en aide en ce sens que l'apologiste devra user d' « une apologétique intégrale », c'est-à-dire d'une apologétique toujours adaptée selon les problèmes et les situations. Il est remarquable que l'apologétique suit toutes les vicissitudes de la foi et de la « religion » selon l'idée que

l'on s'en fait et la conception qu'on en a. Elle a eu ses périodes de gloire et de décadence tout comme la foi elle-même. Le livre de Mgr Cristiani est un bon livre dont la simplicité voulue ne nuit pas à la profondeur et qui donne grande allure à l'apologétique.

fr. H.-D. Berger, O.P.

Robert BRITTAIN : *La Guerre contre la faim.* Coll. « Sagesse et Culture ». Alsatia, Paris, 1956; 264 pp.

Les hommes sont désormais alertés sur le problème de la faim. Mais, pour le plus grand nombre, la solution se réduit à une question de contrôle des naissances. Ils sont, d'instinct, malthusiens. Les chrétiens, eux, accueillent la vie comme un don de Dieu : ils doivent justifier leur position en montrant aux incroyants sa valeur civilisatrice. Le livre de R. Brittain les aidera : « Chaque année nous avons vingt millions de compagnons supplémentaires pour partager le travail qui nous revient sur terre, vingt millions d'intelligences prêtes à explorer à leur tour les zones d'ignorance qui nous entourent, vingt millions d'hommes prêts à nous faire atteindre peut-être un rang à peine inférieur aux anges... » (pp. 15-16).

On peut se demander si le pessimisme des malthusiens et leur préférence pour une solution de désespoir n'est pas une réaction de paresse autant que d'égoïsme : les hommes ne savent pas qu'ils peuvent tirer de la terre une vie abondante. C'est ce dont l'auteur veut les convaincre : « Il semble ressortir de cette étude, nécessairement restreinte, des pouvoirs de production dont dispose l'homme, que nous n'avons pas lieu de nous abandonner à un pessimisme défaitiste. Notre planète n'est pas sans limites, mais elle suffit à satisfaire les besoins de tous ceux qui paraissent devoir l'habiter. Et, ce qui importe peut-être davantage, les hommes ont atteint un stade de développement technique qui leur permet de tirer des ressources dont ils disposent, non seulement leur subsistance, mais même l'abondance » (p. 251). « Rares ont été les générations qui ont dû s'atteler à la tâche de pourvoir à la subsistance de tant de bouches nouvelles. Aucune n'a eu l'occasion de tant élever l'humanité au-dessus de sa condition antérieure, jusqu'au stade où la puissance créatrice de l'homme pourra utiliser pleinement ses ressources. Il serait ridicule de regretter que l'homme ne puisse continuer à vivre comme par le passé, alors qu'il peut accéder, grâce à des techniques perfectionnées, à un avenir incomparablement meilleur. Les connaissances, l'habileté technique et le matériel dont on dispose actuellement sont amplement suffisants Notre génération aurait tort d'afficher un optimisme irréfléchi, mais elle est parfaitement en droit, sans se faire d'illusion, d'avoir confiance dans l'avenir. C'est peut-être même en adoptant cette attitude que nous assurerons à l'humanité tout entière son pain quotidien » (p. 258).

Nous ne résumerons pas les pages qui justifient cette conclusion. Nous voudrions simplement témoigner que leur lecture est passionnante et que nous connaissons une famille où des enfants de dix-quinze ans ont été éblouis quand leur mère les leur a fait découvrir.

Après avoir longuement analysé les multiples solutions techniques dont l'application supprimerait l'angoisse de la faim, l'auteur affirme sa foi en l'homme : « L'activité de ces hommes est un symbole d'une des caractéristiques les plus frappantes de notre espèce : notre talent inégalé à nous rendre maîtres du milieu dans lequel nous vivons et à le mettre au service de notre volonté créatrice. La capacité de plier la nature à nos dessins nous distingue vraiment de tous les autres êtres animés; c'est à cette caractéristique que nous pensons lorsque, dans le domaine qui nous occupe,

nous nous qualifions d'êtres humains. Dès l'instant où il a fait son apparition sur la planète, l'homme s'est constamment refusé à subir les restrictions que la nature avait tenté de lui imposer, et il n'a cessé d'inventer des instruments nouveaux, plus ingénieux les uns que les autres, pour soutenir sa révolte. Dans nul domaine, il n'a remporté de succès aussi éclatants que dans la manière dont il a su développer le bétail et les cultures vivrières dont son existence dépend » (pp. 238-239). On songe à la Genèse : *Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'il domine...*

Si la technique, loin de faire défaut, manifeste au contraire le pouvoir de l'homme, l'application en est délicate. R. Brittain ne cache pas que le vrai problème est un problème moral. Il faut prendre conscience que nous sommes tous solidaires et devons collaborer ou périr.

Collaborer, c'est-à-dire, pour les pays favorisés, *donner* : « Dans toutes les collectivités pauvres, il ne s'agit pas tant, pour la pensée scientifique, d'explorer des domaines inconnus que de diffuser largement les connaissances fondamentales. Et de même que, dans les villes américaines, les habitants des quartiers riches acquittent une proportion plus forte des taxes scolaires, de même au sein de la communauté mondiale on ne peut demander aux populations pour lesquelles l'éducation scientifique est la plus nécessaire d'en assumer entièrement les frais » (p. 216).

Collaborer, c'est-à-dire, s'il le faut, changer certaines structures économiques favorables à des intérêts particuliers et la mentalité égoïste qui les soutient : « Beaucoup de terres fertiles restent en jachère pour des raisons qui n'ont rien à voir avec le fait que le monde a faim, mais qui résultent uniquement de l'impossibilité où se trouvent certains cultivateurs de fournir à la consommation les récoltes qu'ils pourraient obtenir, en raison du cadre économique dans lequel ils opèrent. Partout où certains aspects de l'économie freinent la production et entraînent le gaspillage; partout où ils empêchent les fermiers de livrer à la consommation la totalité de leur potentiel productif; partout où ils détournent les énergies humaines à des fins destructives — au lieu de les utiliser à des fins constructives — il y a probablement place pour une réorganisation du système économique. Les Américains, qui comprennent leur propre économie mieux que toute autre et sont parfois enclins à se figurer qu'elle ferait merveille pour tous les autres peuples, devraient peut-être se rendre compte que dans maintes régions du monde le principal obstacle à l'utilisation rationnelle de la science n'est autre qu'une forme désastreuse de la propriété privée. Assurément, tant que l'on n'aura pas admis que certains droits sont plus légitimes que ceux du propriétaire foncier qui ne réside pas sur des terres, on ne pourra guère espérer résoudre, par exemple, les problèmes du Moyen-Orient » (pp. 254-255).

On peut conseiller cet ouvrage à tous les chrétiens engagés dans l'action temporelle : il éclairera leurs perspectives de fraternité universelle et leur donnera confiance en l'homme, gérant de la création.

CL. BOURGIN.

WALTER LIPPMAN : *Crépuscule des Démocraties*. Fasquelle, Paris, 1956; 240 pp.; 500 fr.

Les démocraties occidentales sont en pleine crise : faiblesse du pouvoir exécutif, prépondérance d'une opinion publique incapable de vouloir autre chose que la facilité, règne de coalitions d'intérêts, aspiration des masses frustrées au paradis promis par les doctrines révolutionnaires issues du jacobinisme, voilà les symptômes du mal.

Malgré des positions floues et, semble-t-il, une connaissance insuffisante de la philosophie du bien commun,

qui donnerait à son exposé une autre vigueur, M. Lippmann rejoint trop les préoccupations des chrétiens soucieux de politique, pour que son livre ne soit pas signalé ici. Le récent message papal de Noël l'affirme vigoureusement : notre monde ignore ce que sont l'homme et la société humaine, il est urgent de le ramener à une vue plus exacte de ses possibilités, de leur ampleur et de leur limite ou, pour parler comme M. Lippmann, « d'adapter à l'époque moderne les principes et préceptes de la philosophie politique, qui furent énoncés avant la révolution industrielle, avant l'ère de la rapide transformation des techniques et avant l'essor des masses démocratiques » (pp. 211-212). Les chrétiens préoccupés de construire un monde humain apprécieront la convergence de certaines vues de M. Lippman avec les paroles, incomparablement plus fortes, de Pie XII.

Ils goûteront moins les négligences de traduction et d'impression qui déparent cet ouvrage.

Cl. Bourgin.

## MORALE ET PERFECTION CHRÉTIENNE

C. SPICQ, O.P. : *Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul.* Coll. « Lectio Divina ». Éd. du Cerf, Paris, 1957; 87 pp.

Il n'est encore paru qu'un petit nombre d'études de théologie biblique, en langue française, concernant la vie morale. On doit cependant déjà au P. Spicq d'excellents « excursus » de ses commentaires des Épîtres Pastorales, un de l'Épître aux Hébreux, des articles et une étude précise de l' « Agapè ». On trouvera ici, dans une synthèse brève, de lecture facile, une bonne présentation de l'inspiration profonde, sous son aspect trinitaire, de la morale chrétienne d'après saint Paul.

Le P. Spicq évoque d'abord l'apparition de la morale chrétienne face aux incertitudes et aux déviations de la morale gréco-romaine dénoncées par saint Paul : le secret de la vie morale n'est pas livré par la raison, mais par la Parole de Dieu accueillie par qui porte en lui un sincère « amor veritatis », cette Vérité étant celle même de l'Amour. Dans cette lumière, la vie chrétienne apparaît toute relative au mystère des personnes divines : elle n'est pas essentiellement conformité aux préceptes, ni fruit d'une ascèse, mais réponse humble et exultante à l'absolue initiative du Père; non pas réussite personnelle autonome, mais « existence-dans-le-Christ », sous son influence, en participation de sa vie filiale, sous la motion intime de son Esprit-Saint et donc dans la liberté souveraine de qui agit en vertu d'un élan intérieur et non sous la contrainte. En deux chapitres de conclusion, le P. Spicq montre enfin comment la vie chrétienne comporte dès lors un aspect de beauté et d'harmonie dépassant l'idéal esthétique proposé par la pensée grecque dans ses meilleurs moments : la personnalité du chrétien reflète la gloire du Christ ressuscité, « rayonnement » du Père; comment aussi la vie chrétienne joint la paix et l'attente active de la rencontre, en pleine lumière, du Christ glorieux.

Cette brève étude ne présente qu'une partie de ce qu'on pourrait appeler la morale de saint Paul. Hors de toute controverse, elle montre encore une fois comment le retour aux sources scripturaires, sans aucunement mettre en question les grandes acquisitions de la théologie traditionnelle (nous retrouvons ici quelques affirmations majeures de la Ia IIae de la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin, d'ailleurs

nourrie de saint Paul), amène toujours à mieux relier morale et dogme et à mieux discerner au centre de la morale le dialogue, l'accueil, la communion, l' « agapè ».

C. Bouchaud.

P. DELHAYE : *Le problème de la conscience morale chez saint Bernard étudié dans ses œuvres et dans ses sources.* Coll. « Analecta Mediaevalia Namurcensia », 9. Éd. Godenne, Namur; Librairie Giard, 2, rue Royale, Lille, 1957; 120 pp.

Dans le domaine des études historiques par lesquelles la théologie morale, elle aussi, se renouvelle, en retournant à ses sources, l'une des questions qui se posaient, au sujet du moyen âge, était de savoir si saint Bernard a été moraliste, et comment. Le chanoine Ph. Delhaye, connu pour ses travaux sur l'histoire de la morale, a entrepris de situer saint Bernard dans une histoire de la conscience. Il expose d'abord la doctrine de l'abbé de Clairvaux : pour celui-ci, « la conscience est une sorte de relais entre Dieu et l'âme ». Elle témoigne de la présence de Dieu, et cette « conscience mystique engendre la conscience morale » : elle fait entendre à l'âme la voix de Dieu; troublée, la « mauvaise conscience » — celle du pécheur — devient « bonne » par la conversion. Elle précise et urge l'obligation morale, pose et résout des questions précises. Surtout elle entretient le remords et le sens du péché. Sur tous ces points, saint Bernard est paulinien: de là son insistance sur ce verset de 2 Cor., 1, 12 : *Notre gloire est le témoignage de notre conscience.* Il est aussi tributaire d'Origène; M. Delhaye nous en administre la preuve. Enfin il est le fidèle écho de la tradition patristique : un chapitre érudit étudie ici la valeur que les Pères ont reconnue à la conscience comme juge et guide moral. Leur conception pèche par manque d'analyse spéculative; mais elle présente l'avantage de relier chaque acte humain à l'ensemble de la vie morale, aux dispositions générales de l'âme. Les casuistes, peu à peu, tendront à « fractionner les actes et à les juger séparément ». M. Delhaye nous fait assister aux débuts de cette évolution au cours du XII^e^ siècle. Mais en même temps que se développe la casuistique, l'influence de saint Bernard est transmise par les écrits de ses disciples et admirateurs, en particulier Pierre de Celle. Malgré ses limites, que ne dissimule pas M. Delhaye, la conception traditionnelle et bernardine met en lumière certaines aspects proprement « religieux » de la conscience morale. Il faut savoir gré à l'auteur de nous les avoir rappelés.

J. L.

*The springs of Morality, a catholic Symposium.* Edited by John M. Todd. Burns and Dates, London, 1956; 327 pp.

Cet ouvrage rassemble une série d'exposés donnés à un colloque de moralistes catholiques tenu à Downside Abbey en 1955. Il représente un travail commun considérable, envisageant un large éventail de questions. Véritable tour d'horizon où sont abordés successivement des problèmes d'histoire de la morale : sources bibliques, morales gréco-romaines, apports du Moyen-Âge à la morale chrétienne, perspectives protestantes; les données de disciplines connexes éclairant les problèmes de vie morale : psychologie, médecine, sciences politiques; quelques problèmes particuliers : ceux de l'éducateur, de l'employeur et du salarié, de l'écrivain ou du confesseur, et les problèmes concernant la sexualité; enfin plusieurs morales non chrétiennes sont présentées : morales des primitifs, morales bouddhique, juive, scientiste et communiste.

Ensemble peut-être trop vaste : chacune de ces communications ne peut qu'effleurer une question; la

plupart en donnent du moins une présentation claire, touchant à l'essentiel. Dans tout ce travail se manifeste un esprit d'accueil à l'égard des données actuelles des sciences de l'homme et, d'autre part, des problèmes nouveaux du monde contemporain.

Ces études pouvaient être disparates; une conclusion théologique révèle le terme vers lequel elles convergent et souligne leur unité : on montre, une nouvelle fois, comment le dogme du Corps mystique domine et éclaire toute la morale chrétienne; dans sa lumière apparaît en particulier la transcendance d'une conception de la vie centrée sur la charité théologale.

Pour ce travail d'équipe, on a fait appel à des spécialistes de disciplines très diverses : dialogue fécond et, d'ailleurs, indispensable pour que la morale chrétienne éclaire les problèmes d'aujourd'hui.

C. Bouchaud.

Michaël PFIEGLER : *Prêtres et sacerdoce*. Maison Mame, Tours, 1956; 402 pp.

Cet ouvrage occupe une place originale dans la littérature religieuse présentant le sacerdoce : il ne s'agit ni d'un exposé théologique ou spirituel sur l'essence et les exigences du sacerdoce, ni de récits biographiques; Mgr Pfiegler a voulu décrire le drame de l'existence sacerdotale et les types de prêtres qu'elle forme.

L'existence sacerdotale, comme toute autre existence, présente un aspect dramatique. Des tensions l'animent; mais, parmi elles, il en est une fondamentale : l'affrontement intérieur de la faiblesse de l'homme à la grandeur divine de la consécration et de la mission. Longuement préparée, cette existence prend forme, en réalité, durant les premières années de vie sacerdotale et d'apostolat. Mais alors surgit habituellement une crise : épreuve spirituelle dont naîtra, suivant la solution pratiquement adoptée, l'âme sacerdotale mûrie ou diminuée.

Après cette sorte de « dramatique », Mgr Pfiegler peut présenter une typologie. Divers visages spirituels ont été façonnés par la crise et son dénouement : c'est le prêtre évadé, inférieur à l'épreuve, apostasiant par orgueil ou s'abandonnant aux puissances de l'instinct; — le prêtre saint, ayant dominé l'épreuve dans l'union à Dieu; — le prêtre « pieux et zélé » ayant surmonté la crise par une générosité quotidienne; — mais c'est aussi le prêtre installé dans un compromis entre les exigences de la mission et le besoin psychologique de confort et de sécurité, évadé de l'intérieur dans le fonctionnarisme, l'activisme, les occupations marginales, de la politique à une théologie sans âme.

L'auteur ne juge pas; il décrit, utilisant à la fois une vaste information et les ressources de la méthode phénoménologique, montrant l'homme confronté aux valeurs sacerdotales, dans une situation dramatique. Il ne dévoile pas le jeu obscur de la grâce et de la liberté; il étudie les aspects humains d'une existence susceptible de description. Le mystère du sacerdoce est cependant toujours présent dans cette œuvre et celle-ci, introduisant dans son drame, révélant son sens et son enjeu, sera lu comme une grande interrogation.

Nous fait-elle pour autant découvrir toutes les dimensions de l'existence sacerdotale ? L'auteur a bien montré la tension fondamentale qui vient de la pauvreté de l'homme affrontée à la sainteté du caractère et des tâches; mais on aurait aimé voir cette existence située dans tout le contexte d'une vie et d'un apostolat en Église : relation avec la hiérarchie et avec les laïcs tout comme avec le clergé. On aurait pu évoquer davantage les réactions de l'entourage — particulièrement sacerdotal — à l'égard du prêtre et leur influence sur le dénouement de la crise et ses rebondissements toujours possibles.

Bien qu'une grande discrétion soit nécessaire dans ce domaine, on peut regretter, d'autre part, que les exemples retenus soient très généralement d'ordre littéraire. Enfin, beaucoup de problèmes graves sont traités d'une façon rapide : par exemple ceux qui concernent la formation sacerdotale ou les premiers contacts avec le ministère actif.

Mais cet ouvrage ne devait pas étudier tous les aspects d'une psychologie du prêtre. Tel quel, il se présente comme un travail neuf et significatif, capable d'aider les laïcs à mieux comprendre le véritable drame de l'existence sacerdotale, et les prêtres à mieux dominer la crise intérieure qu'ils peuvent traverser et, s'ils l'ont déjà vécue, à s'interroger sur la valeur de la solution qu'ils lui ont apportée.

C. Bouchaud.

Henri-Pierre de Lagneau : *Apostolat des premiers chrétiens.* Coll. « Église d'hier et d'aujourd'hui ». Éditions Ouvrières, Paris, 1957; 119 pp.; 330 fr.

Cette collection est maintenant trop connue pour la présenter aux lecteurs. Ce volume est de la même veine que les précédents et il est écrit selon la même méthode : une rapide esquisse et un choix de textes illustrant et prolongeant cette esquisse.

Trois parties nous disent comment était conçu l'apostolat des premiers chrétiens : la pratique par la propagation de la foi comme les apôtres en suivant leur chemin, la doctrine : prière, charité, enseignement, devoir d'enseignement, près de l'autel, et les évangiles, relus dans la perspective de l'apostolat étendu à tout chrétien. Ces petits chapitres seront certainement appréciés comme ils le méritent, encore qu'ils soient parfois un peu touffus et chargés. A l'aide d'exemples et de citations, l'auteur montre au lecteur ce que fut aux premiers siècles l'apostolat des chrétiens dans l'Église et combien cet idéal de nos pères dans la foi est encore très actuel et ne peut que nous aider à mieux réaliser ce qui est demandé à chacun d'entre nous : être apôtre de Jésus-Christ dans toute notre vie et par toute notre vie.

Il nous semble que le choix des textes eût pu être plus large et peut-être plus caractéristique de ce que nous laissait entrevoir l'esquisse qui les préparait. Nous croyons aussi que la note sur « martyre et sacerdoce », p. 27, ne rend pas exactement le sens de la tradition apostolique : Hippolyte ne semble pas dire que le martyre tient lieu d'ordination, mais que le confesseur est l'égal en dignité des prêtres et des diacres, et donc que son ordination ne constituerait pas pour lui une élévation que lui donnerait seul l'épiscopat.

Au total, un livre intéressant qui aura des lecteurs et les guidera dans leur apostolat.

P. Franceschini.

J. Huijben et P. Debongnie : *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation.* Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, fasc. 30. Bibliothèque de l'Université, Louvain, 1957; 425 pp.

Si les passions ne s'en mêlaient, on pourrait dire : c'en est fait, voici le livre qui met un point final à de retentissantes controverses; aucun doute n'est permis; Thomas a Kempis est bel et bien l'auteur de l'*Imitation*. C'est lui dont P. Debongnie, grand érudit et spécialiste de la *Devotio moderna*, défend brillamment les titres; il le fait à la suite de Dom Assemaine, de Dom Pierre Doyère et surtout de Dom J. Huijben qui avait conçu le présent ouvrage et en avait publié les premiers éléments dans *La Vie Spirituelle* de 1925-1926.

Debongnie expose les données premières du problème, puis examine les documents qui désignent l'auteur et

qui s'accordent presque unanimement sur le nom de Thomas. Au reste, une rare fortune fait que le manuscrit autographe, signé du nom de Thomas et daté de sa main, nous a été conservé; l'édition diplomatique de ce manuscrit, réalisée en 1956 par L.-M.-J. Delaissé et pourvue d'une copieuse introduction, a fait sensation; ce manuscrit comprend treize traités parmi lesquels figurent les quatre livres de notre *Imitation*; il n'a été achevé définitivement qu'en 1441 et Thomas, qui était un scribe professionnel de grand talent, n'a cessé au cours de longues années de le remanier. Mais, loin d'être l'auteur de ces livrets, n'aurait-il pas simplement remanié une *Imitation*, héritée de Gérard Groote ou de Henri Kalkar? C'est la thèse que soutenait, vers la fin du siècle dernier, Pierre-Édouard Puyol et qui fut reprise à une date récente par un brillant philologue hollandais, Jacques van Ginneken; celui-ci croyait à des rédactions premières de l'*Imitation* (telle la version en bas allemand des livres II et III, découverte à Lubeck par Paul Hagen, là où Debongnie, à très juste titre, ne voit que dégradations ou remaniements de l'autographe, dont les innombrables retouches ne peuvent être le fait que de l'auteur lui-même. La candidature de Gérard Groote est écartée; celle de Gerson n'a pas meilleur sort; il est trop clair que le caractère monastique de l'*Imitation* suffit à ruiner les chances du chancelier. Quant à Jean Gersen, prétendu Abbé de Verceil au XIII[e] siècle, il n'existe ni œuvres ni personnage portant ce nom; mais il existe encore, il existera toujours — vu les passions humaines — des gersenistes. Faut-il rappeler qu'aucun manuscrit *daté* n'est antérieur à 1424 et que l'*Imitation* ne peut précéder ni l'*Horologium* d'Henri Suso, apparu aux Pays-Bas vers 1390, ni certaine *Lettre* de Jean de Schoonhoven (1383-1387)? L'hypothèse Gersen n'a d'autre réalité qu'une faute d'orthographe (Gersen pour Gerson) et une statue dans la cathédrale de Verceil! Ajoutons que « nulle rose ne fleure plus la rose que l'*Imitation* n'est semblable aux autres écrits de Thomas a Kempis » (Rosweyde).

Voici donc présenté l'ouvrage du P. Debongnie, digne des merveilleux livrets de l'*Imitation*, d'un classicisme supérieur, libéré de tout relent scolastique comme de toute affectation humaniste, exhalant l'expérience profonde d'une âme contemplative. Vous trouvez peut-être abusif de consacrer à une question d'authenticité 425 pages d'érudition? Mais Debongnie a rassemblé dans ce livre tout ce qu'il sait — et qui n'est pas mince — des Frères de la Vie commune et des chanoines de Windesheim. Cest tout profit pour l'histoire et les historiens, et cela mérite toute notre gratitude. Un recenseur pourtant se croit déshonoré, s'il s'éloigne sans avoir décoché une flèche de Parthe; la nôtre sera légère et douce. Le poète Jacques Canter loue sa sœur Ursule (1446-1534) si bonne humaniste, d'avoir transcrit l'œuvre de Thomas a Kempis : « Ingentem exiguo scripsisse volumine Thomas, quam non exiguum res tibi parva dedit. » Voici la traduction qui nous est ici proposée (p. 219) de ce latin précieux et obscur : « Qu'en un si petit volume Thomas ait écrit tant de choses, ton court travail ne t'a pas rapporté peu. » Traduisons à notre tour ces deux vers : « Avoir transcrit ce grand Thomas en un si petit volume, ah! ce n'est pas petit profit qu'une tâche, si petite pour toi, t'a donné. »

J.-A. R.

HENRI MARDUEL : *Perspectives spirituelles*. Éd. Xavier Mappus, Le Puy, 1956; 302 pp.

Des chapitres très denses résument l'enseignement donné pendant plusieurs années dans des retraites prêchées au Foyer de Charité de Châteauneuf de Galaure. Les différentes perspectives de la vie chré-

tienne y sont évoquées : l'amour de Dieu, la destinée humaine, la réponse de l'homme à cet amour et à cet appel, les grandes lois de la vie divine, les moyens mis à notre portée pour la faire croître... Conçu « pour des laïcs de culture moyenne », ce livre tient compte de leurs besoins et de leurs réactions de chaque jour. La doctrine en est classique sous une une forme simple et actuelle, et de nombreuses citations de l'Écriture inciteront les lecteurs à se nourrir de la Bible.

M.-L. T.

PHILIPPE GONNARD : *Prière pour les patries*. Préface de Jean GUITTON. Éd. Alsatia, Paris, 1956; 32 pp.

L'admirable texte et si bien mis en relief par le préfacier ! Écrit à la veille de la guerre de 1914 par un universitaire qui devait être tué en 1916, il exprime cette vérité, dont tous les hommes de bonne volonté ont soif : « Mieux on aime sa patrie, mieux on comprend les autres patries », chacune d'elles est un aspect de la Communion des Saints.

« O Dieu, conservez à l'humanité la variété qui fait sa parure, et à chaque nation la vocation qui fait sa noblesse.

« Ne permettez pas cependant que vos peuples s'isolent les uns des autres, dans l'orgueil des dons qu'ils ont reçus de vous...

« Et faites de même qu'une pensée unique guide et accorde toutes les pensées des nations et que ce soit la foi de votre Église.

« Afin qu'il n'y ait qu'un troupeau et qu'un Pasteur... »

Cette année, les Journées universitaires, consacrées au « Patriotisme », ont repris ce texte pour en faire le thème de leur veillée de prière.

M.-L. T.

# LIVRES REÇUS

BALDESCHI (G.) : *Sacre Cerimonie*. Ed. Liturgiche, Roma, 1957; 476 pp.; L. 1500.

BALTHASAR (Hans Urs VON) : *Parole et mystère chez Origène*. Éd. du Cerf, Paris, 1957; 146 pp.; 690 fr.

BEATO GIOVANI DOMINICI : *Trattato delle dieci questioni*. « Testi Cristiani », 5. Libreria Editrice Fiorentina, 1957; 154 pp.; L. 950.

BISCHOF (Joseph E.) : *Soldat de Dieu, saint Ignace de Loyola*. Coll. « Sélection Mame » Maison Mame, Tours, 1957; 253 pp.

BUGNINI (A.), BRAGA (C.) : *Cerimoniale delle settimana santa*. Ed. Liturgiche, Roma, 1957; 129 pp.; L. 500.

*Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*. Encyclopédie dirigée par G. JACQUEMET, fasc. 18. Letouzey et Ané, Paris, 1957; 383 pp.; 1.300 fr.

COLOMB (Ch. J.) : *Au souffle de l'Esprit*. L'enseignement religieux des préadolescents. Chez l'auteur, 19, rue de Varenne, Paris-7e, 1957 160 pp.; 390 fr.

COLOMB (Ch. J.) : *Au souffle de l'Esprit* Guide du maître. Chez l'auteur, 19, rue de Varenne, Paris-7e; 60 pp.; 150 fr.

*Danilo Dolci et la Révolution ouverte*. Coll. « Questions actuelles ». Desclée de Brouwer, Paris, 1957; 136 pp.; 450 fr.

DELBREL (M.) : *Ville marxiste, terre de mission.* Coll. « Rencontres ». Éd. du Cerf, Paris, 1957; 234 pp.; 480 fr.

DIEPEN (H.-M.) : *Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie.* Coll. « Textes et Études théologiques ». Desclée de Brouwer, Paris, 1957; 116 pp.; 750 fr.

FIRKEL (Éva) : *Destin de la femme.* Coll. « Siècle et Catholicisme ». Maison Mame, Tours, 1957; 254 pp.

GILS (Félix) : *Jésus, prophète d'après les Évangiles synoptiques.* « Orientalia et Biblica Lovaniensia », II. Publications Universitaires, Louvain, 1957; 192 pp.

HENRY (A.-M.) : *Morale et vie conjugale.* Éd. du Cerf, Paris, 1957; 240 pp.; 600 fr.

HULME (Kathryn) : *Au risque de se perdre.* Roman. Librairie Stock, Paris, 1957; 273 pp.; 750 fr.

*Images du Doubs.* Photographies de Jean ROUBIER. Préface de Maurice PIQUART. Coll. « Charme de la France ». Éd. du Cerf, Paris, 1957; 57 photographies; 600 fr.

JOLINON (Joseph) : *Pauline Jaricot, patronne des chrétiens sociaux.* Coll. « Bibliothèque Ecclesia ». A. Fayard, Paris, 1957; 156 pp.; 400 fr.

LACK (David) : *Evolutionary Theory and Christian Belief,* Methuen and C°, London, 1957; 128 pp.; 10/6.

LADISLAUS R. RAVASI : *De vocatione religiosa et sacerdotali.* Éd. « Fonti Vive », Rome, 1957; 272 pp.

LAIN ENTRALGO (Dr Pedro) : *Mysterium Doloris.* Publicaciones de la Universidad Internacional « Menendez Pelayo », Madrid, 1955; 82 pp.; 20 Ptas.

LEMAÎTRE (Ch. Georges) : *Notre-Dame de Charité.* G. Durassié et C^ie^, éd., Paris, 1957; 70 pp.

LINDEN (J. V., S.J.), COSTELLO (W. T., S.J.) : *Les fondements de la religion.* « Bibliothèque scientifique ». Payot, Paris, 1957; 305 pp.; 1.200 fr.

LIPSKI (Joannes) : *Extensio providentiae divinae et applicatio spiritualis secundum sanctum Thomam Aquinatem.* Desclée et Socii, Rome, 1957; 143 pp.

PELLEGRINO (Michele) : *Le Confessioni di Sant'Agostino.* Editrice Studium, Roma, 1956; 222 pp.; L. 1.000.

PELLEGRINO (Michele) : *Letteratura greca christiana.* Universale, 45. Editrice Studium, Roma, 1956; 188 pp.; L. 200.

PELLEGRINO (Michele) : *Letteratura latina christiana.* Universale, 48. Editrice Studium, Roma, 1956; 184 pp.; L. 200.

PEPLER (Conrad, O.P.) : *Riches Despised.* A study of the roots of religion. Blackfriars Publications, London, 1957; 181 pp.; 12 s.

TESSAROLO (P. Andrea) : *Il culto del S. Cuore.* Marietti Editori, Torino, 1957; 449 pp.; L. 1.450.

TURCK (A.) et MAERTENS (Th.) : *Fichier biblique.* Coll. de Pastorale liturgique, n° 27. Abbaye de Saint-André, Bruges, 1957.

*Vocation cistercienne. La Trappe et son mystère.* Abbaye Notre-Dame de Timadeuc, par Bréhan-Loudéac (Morbihan), 1957.

WIENER (Claude) : *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament.* Letouzey et Ané, Paris, 1957; 95 pp.; 500 fr.

---

*Le gérant :* R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7°.

Impr. AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). — D. L., 4^e^ trimestre 1957. — Impr., n° 1546.

# LISTE DES LIVRES RECENSÉS

## BULLETIN BIBLIQUE

Ch. Marston, La Bible a dit vrai. — C.-W. Ceram, Le secret des Hittites. — A. Renou, En Égypte au temps de Joseph. — M. Lelong, Terre Sainte. — A. Parrot, Le Temple de Jérusalem — Samarie, capitale du royaume d'Israël — Babylone et l'Ancien Testament. — W.-F. Albright, L'archéologie de la Palestine. — W. Corswant, Dictionnaire d'archéologie biblique. — A. Vincent, Les manuscrits hébreux du Désert de Juda. — J.-T. Milik, Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda. — H. E. del Medico, L'énigme des manuscrits de la Mer Morte. — J. Daniélou, Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme. — M.-F. Moos, Les Psaumes, prière des chrétiens. — J. Laloux, Pour mieux prier les Psaumes. — L. Deiss, Psaumes et cithare — Louange de gloire — Cantique nouveau, p. 406 (S. J. d'A.).

## HISTOIRE IGNATIENNE

I. Iparraguirre, Orientaciones Bibliograficas sobre san Ignacio de Loyola. — P. de Leturia, Estudios Ignacianos, p. 408 (H. Bernard-Maître).

F. Gils, Jésus, le prophète d'après les Évangiles synoptiques, p. 419 (A.-M. Cocagnac).

## PATROLOGIE

E. Werke, Achter Band, Die praeparatio Evangelica, p. 426. — Die Apostolischen Väter, I, p. 426. — A. Gilg, Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie, p. 427. — G. Krestchmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, p. 427. — Tertullian's Treatise on the Incarnation, p. 428. — G. Andresen, Logos und Nomos, p. 428. — The Library of Christian Classics, vol. IV, p. 428 (F. Refoulé).

## CONNAISSANCE DE DIEU

Ch. de Moré-Pontgibaud, Du fini à l'infini, p. 430 (G. Lafon). — V. White. God the unknown and others essays, p. 431 (R.-L. Oechslin). — H. Duméry, Le problème de Dieu en philosophie de la religion, p. 431 (Cl.-J. Geffré).

## L'ÉGLISE ET LE MONDE

E. Beau de Loménie, L'Église et l'État, p. 433 (H.-D. Berger). — L'Église, l'Occident, le Monde, p. 434 (Cl. Bourgin). — C. Leetham, Rosmini, Priest, Philosopher and Patriot, p. 434 (D.-T. B.). — Culture ouvrière et action syndicale, p. 435 (Cl. Bourgin). — S.-J. Piat, Socialisme et communisme devant la conscience chrétienne, p. 436 (G. Lafon). — Mgr A. Renard, Fidélité au Christ et présence au monde, p. 436 (P. V.). — L. Chestov, Sola fide, Luther et l'Église, p. 437 (I.-H. D.). — Ils sont tes frères, p. 437 (M.-L. T.). — Ch. Moeller, Littérature du XX^e siècle et christianisme, t. III, p. 437 (S. F.). — Mgr Cristiani, Nos raisons de croire, p. 439 (H.-D. Berger). — R. Brittain, La guerre contre la faim, p. 440 (Cl. Bourgin). — W. Lippman, Crépuscule des Démocraties, p. 441 (Cl. Bourgin).

## MORALE ET PERFECTION CHRÉTIENNE

C. Spicq, Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul, p. 442 (C. Bouchaud). — Ph. Delhaye, Le problème de la conscience morale selon saint Bernard, p. 443 (C. Bouchaud). — The Springs of Morality, p. 443 (C. Bouchaud). — M. Pfiegler, Prêtres et sacerdoce, p. 444 (C. Bouchaud). — H.-P. de Lagneau, Apostolat des premiers chrétiens, p. 445 (P. Franceschini). — J. Huijben et P. Debongnie, L'auteur ou les auteurs de l'Imitation, p. 445 (J.-A. R.). — H. Marduel, Perspectives spirituelles, p. 446 (M.-L. T.). — Ph. Gonnard, Prière pour les patries, p. 447 (M.-L. T.).

# NOS PRINCIPAUX DÉPOSITAIRES :

*Allemagne :*

Dokumente Verlag
*Offenburg-Baden*
Weingartenstrasse 8
C.C.P. Karlsruhe 677-01

*Argentine :*

La Casa del Libro
844, Paraguay
*Buenos Aires*

*Belgique :*

La Pensée Catholique
40, avenue de la Renaissance
*Bruxelles 4*

*Brésil :*

Livraria duas Cidades LTDA
Caixa Postal 433 *Sao Paulo*

*Canada :*

Periodica, inc.,
5090 avenue Papineau
*Montréal 34 P. Q.*
Garneau, 47, rue Buade
*Québec*
Abonnements pour tous
77, rue d'Aiguillon, Québec

*Égypte :*

Ed. Bassili
5, rue Ancienne Bourse
B. P. 1022 *Alexandrie*
Glaser, Boîte postale 215 *Le Caire*

*Espagne :*

Insula, Carmen 9
*Madrid*

*Grande-Bretagne :*

Blackfriars Publications
Woodchester Lodge
*Woodchester Stroud*, Glos.

Duckett, Catholic Bookseller
140, Strand *London W. C. 2*

*Hollande :*

Librairie Coebergh
Ged Oude Gracht 74 *Haarlem*

Meulenhoff et C°
Beulingstraat 2-4
*Amsterdam C.*

*Italie :*

Libreria Internazionale
Pia Societa San Paolo
Via Pio X, 8 *Roma*

Desclée et C°
Piazza Grazioli n° 4
*Roma 117*

*Liban :*

Librairie A. Chehab et C°
Boîte postale 398 *Beyrouth*

*Portugal :*

Uniao Grafica
Rua Santa Marta 48 *Lisboa-N*

*Suède :*

Dominikanernas Bokhandel
Linnegatan 79 *Stockholm*

*U. S. A. :*

The International News Company
131, Varick Street *New York 13*
Moore Cottrell Subs. Agencies
*North Cohocton* N. Y.
St Benet Library
506 S. Wabash avenue
*Chicago 5* Ill.